

سلسلة تصدر عن المنتدى الإسلامي

كتاب
المنتدى

اعترافات علماء الاجتماع

(عقم النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع)

تأليف

الدكتور / أحمد خضر



mohamed khatab

اعترافاً لعلماء الاجتماع

عُقد النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع

كافة حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م

اعترافاً بـ علماء الإسلام

عقمة النظرية وقصور المنهج في علم الاجتماع

تأليف

أحمد إبراهيم خضر

المشدد الإسلامي
لندن

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم النبيين وبعد:

فيسر المنتدى الإسلامي أن يقدم هذا الكتاب المهم في بابه لكاتب وباحث في علم الاجتماع ، وهو ممن اشتغل في هذا العلم كثيراً قارئاً وكاتباً ودارساً ومدرساً ، وقد من الله عليه بنعمة الهداية والفهم لدعوى العلم بناءً على المنهج الإسلامي ، فشمر عن ساعده ليكشف حقيقة هذا العلم كما هو في العالم العربي وفي جامعاته ومراكزه ، فضلاً عن دراسته لأصل هذا العلم - بصورته الراهنة - كما جاء في الغرب .

يرى المؤلف في بحثه الجاد أن الغرب مسح هذا العلم ، ومزجه بخلفيته النصرانية من جهة ، والإلحادية (المعاصرة) ، فأصبح - كما هو يعرض الآن - مسخاً مشوهاً لا يعدو إلا أن يكون رطانة غامضة ، تصاحبه نظرية مشوشة مرتبطة جذرياً بأصول علماء الاجتماع الغربيين الكنسية لبعضهم والإلحادية الماركسية لآخرين منهم .

ورغم أن علم الاجتماع فيه أشياء صحيحة ، إلا أن تضخيم الغرب له ومحاولتهم نشر الإلحاد من خلاله أضاع الخير القليل الذي فيه ، لدرجة أن كاتبنا تساءل هل نحن في حاجة إلى علم الاجتماع في واقعنا المعاصر !!؟

يقول الكاتب : « لقد ضاعت سنو حياتنا في شعوذة أطلق عليها علماً ليس في حقيقته إلا صياغة دينية لمعتوه فرنسي وملحد يهودي وشرذمة من الماركسيين واللاذنيين أرادوا له أن يكون ديناً جديداً وأرادوا لأنفسهم أن يكونوا أنبياء هذا الدين الجديد » .

وبعد أن يفضح الكاتب أصول هذا العلم كما هو في الغرب ، يعرج على دراسة علماء الاجتماع العرب ومواقفهم وارتباطهم الوثيق بأسيادهم في الغرب .

وبعد سباحة طويلة للكاتب في مقولات علماء الاجتماع العرب ، واعترافهم في كثير من كتاباتهم بفشلهم وخطأ تحليلاتهم للواقع الاجتماعي في البلدان العربية ، يبين الأساس الإلحادي لكثير من أطروحاتهم ، فضلاً عما يقوم به البعض منهم من دراسات لصالح جهات غربية ذات أهداف استعمارية ، ويضرب لذلك الكثير من الأمثلة .

ثم يعرج الكاتب على قضية مهمة وتمثل محور الكتاب ، وهي موقف علماء الاجتماع العرب من الصحوة الإسلامية وتفسيرهم لها ويتساءل : ما المبرر لهذه المواقف الهجومية على الصحوة الإسلامية وتفسيراتهم المادية البحتة لها كهروب من مشكلات اجتماعية أو اقتصادية أو نفسية ؟ أهو إرضاء لأسيادهم في الغرب ؟ أم عداوة للإسلام وأهله متجذرة في نفوسهم ؟ أو مرض نفسي يشكون هم منه ؟

والكتاب بحق إضافة هامة لمكتبتنا في العلوم الانسانية .

نسأل الله أن ينفع به الجيل الإسلامي الجديد ، وأن يجزي صاحبه عن بلائه فيه خير الجزاء .

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم ، والصلاة والسلام على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين .

هذا الكتاب حصاد ثلاثين عاماً قضيناها بين دراسة وتدريس علم الاجتماع . عرفنا وتعلمنا فيها على يد الرعيل الأول من رواد هذا (العلم) في مصر . وعاصرنا وزاملنا أكثر من جيل لازال في الميدان . مارسنا تدريسه في عدة جامعات بعدة دول مختلفة . ابتعثنا إلى الولايات المتحدة أكثر من مرة ، وهناك عرفنا وتعلمنا وعاصرنا في مرحلتي ما قبل الدكتوراه وما بعدها أبرز المتخصصين في الفروع الدقيقة لعلم الاجتماع ، وهم يعرفوننا كما يعرفون أبناءهم ، وحاولوا أكثر من مرة تسخيرنا لخدمة مصالحهم ذات الصلة الوثيقة بأعمال المخابرات الأمريكية باسم « علم الاجتماع العسكري » . بدأت رحلتنا مع علم الاجتماع في عام ١٩٦٢ بجامعة القاهرة ، كتبنا فيها مؤلفين في هذا الفرع من فروع علم الاجتماع ، وكان حصاد هذه الرحلة الطويلة مؤلماً وشاقاً على النفس . لقد ضاعت سني حياتنا في شعوذة أطلق عليها (علما) ، ليس في حقيقته إلا صياغة دينية لمعتوه فرنسي ، وملحد يهودي ، وشرذمة من الماركسيين واللا دينيين .. أرادوا له أن يكون ديناً جديداً ، وأرادوا لأنفسهم أن يكونوا أنبياء ورسل هذا الدين الجديد ، ورغم ذلك فإنه لم يخرج عن كونه مجرد كلام عامي ، ورطانة غامضة ، أما النزعة العلمية التي يتمسك بها فقد كانت نزعة مزيفة باعتراف كبار المؤرخين الألمان .

سطرنا حصاد هذه التجربة بين دفتي هذا الكتاب ، لكن الرسالة التي نود إبلاغها أبعد بكثير من السطور التي يحتويها . إنها رسالة تنحصر في جملة واحدة هي : « أننا لسنا بحاجة إلى علم اجتماع لا في شكله العام ولا فيما يسمى اليوم (بعلم الاجتماع الإسلامي » أو أسلمة وتأصيل علم الاجتماع) .

إن هذا الأخير في تصورنا « ضرب من الترف » ، « ونوع من العبث » الذي يضر ولا ينفع . الإسلام يذبح على يد أبنائه قبل أعدائه على امتداد العالم ، ونحن مشغولون بقضايا هدفها الأساس صرف الأنظار عن ذلك الذي يجري لهذا الدين ، وإن ادعت أنها

تعمل من أجله . قضايا من مهامها الأخرى أن تضع حاجزاً يحول بيننا وبين أن ندرك صفاء هذه العقيدة ونقاءها ودورها الحقيقي في الحياة ، حاجزاً يحول دون فهمنا الصحيح لهذه العقيدة ويحولها إلى مصطلحات ومساائل لا يعيها ولا يهتم بها إلا من صاغوها بعد أن أعيدت صياغة عقولهم في دول الغرب ، لكنها لا تشغل في أدمغة الناس - من أبسطهم إلى أعقدهم ، ومن جاهلهم إلى عالمهم - حيزاً يذكر . الناس يرنون إلى عقيدة صحيحة سهلة متينة تستند رأساً إلى كتاب الله وسنة رسوله ﷺ ، يسمعونها ويتعلمون أسسها وقواعدها من علماء مخلصين ، متعمقين في الكتاب والسنة واللغة العربية وأحكام القرآن وتفسيره ، وفي أمور الفقه والتشريع ، علماء على وعي بحقيقة علوم الاجتماعية ونشأتها في زمن الفصام النكد بين العلم والدين ودورها المعد له لتنظيم حياة الناس بدلاً من الدين ، وليس من علماء لا يفهمون من أمر عقيدتهم إلا القشور ، وكل همهم التوفيق من قريب أو بعيد بين ما جاء به الأنبياء والرسل وما قاله العلماء والفلاسفة .

عادى رجال الاجتماع في بلادنا الدين والصحوة الإسلامية ، هذا (سمير أمين) يشن حملة شعواء ضد هذه الصحوة ، ويراهها صحوة مزعومة لا تستحق تسميتها ، ويراهها موجة رجعية تنخرط في استمرار تسلط ما يسميه بفكر عصور الانحطاط . وذلك (سمير نعيم) يشن حملته ضد شباب الجماعات الإسلامية ، ويرميهم بالتطرف والجمود العقائدي والانغلاق الفكري ، ويصفهم بأنهم مرضى عقليون لديهم أوهام حيوانية الرجل وشهوانيته تجاه المرأة . وبين (سمير أمين) و (سمير نعيم) تتعدد الرؤى وتختلف الطروحات عن الدين والصحوة الإسلامية ، لكنها تنطلق وتصب في نفس النهر المعادي لهما .

لا نبغي وراء سطور هذا الكتاب إلا رضا الله عز وجل ، ونسأله تعالى أن يكون في ميزاننا يوم القيامة ، وأن يحشرنا في زمرة من رضي عنهم ورضوا عنه .

إن خير من نهديه هذا الكتاب هم أولئك الذين التقينا بهم في القاهرة والخرطوم وواشنطن وجدة ونوردج (ببريطانيا) ، هؤلاء الذين جعلهم الله سبباً في إزالة الغشاوة من على أعيننا ، هؤلاء الذين وضعوا أقدامنا على أول الطريق ، وهؤلاء الذين ثبتوا أقدامنا على امتداد هذا الطريق . أدعوه عز وجل أن يجزيهم عني خير الجزاء .

أما زوجتي ، فهي أول من شجعتني على الكتابة ، وأول من شاركني وحمل معي
وهون عليّ مشاق هذا الطريق . أسأل الله أن ترافقني في الآخرة كما رافقتني في
الدنيا .

ونسأله عز وجل أن تكون أعمالنا جميعاً خالصة لوجهه الكريم .

أحمد إبراهيم خضر

جدة في شعبان ١٤١٣ هـ

فبراير ١٩٩٣ م .

الفصل الأول

علم الاجتماع

شعوبذة الأزمنة الحديثة

الفصل الأول

علم الاجتماع : شعوزة الأزمنة الءءءة

هناك عءة ءقائق أقر بها رءاس الاءءماع فف بلادنا وفف بلاد الغرب :

الءقفة الأولى : هف أن علم الاءءماع هو شعوزة الأزمنة الءءة . أقر بهءه الءقفة الطاهر لففب الأستاذ بالءامعة التوسفة فف معرض ءءءه عن موقف بعض المءءماعاء الغربفة من علم الاءءماع ، وءءوفه من نقل هءا المفهوم إلنا ، وءعا عفره من رءال الاءءماع فف الءء من الاءهار اساءء والتوكل الءلفف على علم الاءءماع كمواقف ءءعل منه عصا سءرفة علمفة .

من المسلم به أن علم الاءءماع فساعد على بلورة اءءماماء وقفم الطلاب الءفن فلتءقون بأقسام الاءءماع ءقوعاء وآمال عرفضة ، فرفءون أن فلمسوا قضافا المءءماع الءقففة ، ففءءون أن المءاضراء والمؤلفاء والءكب والمءاولاء والقاشاء ءءمف إما فف مءءماعاء غربفة أو شرقفة ، وفوق هءا لا ففءءون فف امقرراء الءراسفة والأنشطة العلمفة ما فرفف عفلفهم ، ففصابون بالآءاط وءففة الأمل ، ءم ففءاءؤون بأن سنف أعمارهم ضاءء فف شعوزة باءءراف أساءءءهم وأءمة أساءءءهم من عماء العرب ، ومما فؤكد لهم ءلك أنهم فءءرفءون ففءءون أنفسهم عفرف فاهمفن للمءءماع ، وعاءرففن عن ءءامل معه فف ضوء ما ءعلموه .

الءقفة الءائف : هف أن ءءرفس علم الاءءماع فف بلادنا لا فعد ضرورة من ضروراء المعرفة والواقع ، وأنه لو ألقى هءا الاءءصاص من ءامعائنا ففان عفابه لن فكون نقصاً ولا ءءلفاً معرفياً .

أقر بهءه الءقفة الطاهر لففب أيضاً . كما أقر بها كءلك سعد الءفن إبراهم الأستاذ بالءامعة الأمرفكة بالقاهرة . اعءرف سعد الءفن إبراهم بأنه لو افءرض أن اءءفف كل علماء الاءءماع العرب فءأة ففانه لا شف فمكن أن فءء للمءءماع سلباً أو ففءاباً .

أقر هءا الأستاذ أيضاً بأن الرغبة (ولفس الضرورة) هف مبرر ظهور علم الاءءماع وعلماء الاءءماع ، وهف مبرر وءوءه ووءوءهم ، واستمراره واستمرارهم . أقر كءلك

بأن الفهم الذي يقدمه علم الاجتماع لمجتمع ليس هو الفهم الوحيد ، وإنما هناك أ فهم أخرى قديمة وحديثة ، بمعنى أن علم الاجتماع ليس هو العلم الوحيد الذي يحتكر تقديم افهم عن المجتمع . شارك محمد الجوهري الأستاذ بجامعة القاهرة سعد الدين إبراهيم في ذلك ، وقال : إن علم الاجتماع لا يستطيع تقديم صورة كاملة وشاملة عن الإنسان والمجتمع ، وأن تصوره لهما حزني ويمثل وجهة نظر واحدة . وأقر غيرهما من رجال الاجتماع أن دور علم الاجتماع في بلادنا هزيل ومنحصر في التلقين والتدريس حذف أسور الجامعة ، وأنه ليس إلا صورة مرتعشة مهرورة تنتج مهزور تم في محتمعات أخرى ولصالح محتمعات أخرى - صد مصالحنا بالصع - ، غير قادر على متابعة التغيرات التي تحدث في محتمعاتنا داتها . الناس في بلادنا - بما فيهم الجهات الحكومية والمؤسسات الخاصة - لا تصنع هذا العلم ، وأهله في مكانة رفيعة ، ولا تسد إليهم مهام إجراء بحوث أو اقتراح حلول أو امشاركة في اتخاذ قرارات ، وكيف يسد إليهم ذلك والناس ترى صحالة ما يعالجونه وسطحية ما يعالجونه ، إلى درجة أن مهم من كان يدرس (القهوة العربية اسادة) ووظيفتها الاجتماعية عبر التصورات المبهجة والأطر النظرية للباحثين الغربيين .

يقر رجال الاجتماع في الغرب بأن علم الاجتماع ليس صادقاً كميدان للمعرفة ، وأن ٩٥ ٪ من دراساته ترتبط بالأشكال غير اسطقية من السلوك ، ورغم ذلك فإن هذا لم يمنعهم من وضع أعذب أحكامهم في إطار منطقي . المفاهيم في علم الاجتماع تعالج كمحقائق بسيطة بدون معنى ثابت وواضح . كل مفهوم في علم الاجتماع له العديد من المعاني . الحس والقبح ليس بأعماط مختلفة من السلوك ، وإنما هما درحات مختلفة لاسم واحد . الطلاق ، الانتحار ، السفاح ، وأبناء الرما ، كل ذلك مفاهيم ذات ظلال محتلفة ، لها معان واسعة . القبح في علم الاجتماع قد يصحح حسناً ، والحس قد يصبح قبيحاً . ليس هناك من اتجاه اجتماعي يمكن أن يستمر في نفس الخط دون نهاية .

حديث رجال الاجتماع عن التنبؤ مبالغة غير منطقية ، فعلماء الغرب - أصحاب هذه القضية داتها - يعترفون بأنه لا يمكن التنبؤ بالمستقبل في أي زمن ، ولا أحد يعرف ما الذي سيحدث غداً ، وأفضل ما في جعبة علم الاجتماع لا يستطيع أن يضمن ذلك .

الباء المفكري العام لرجال الاجتماع في بلادنا يتميز بالتشتت والتشوه . يغيرون أفكارهم مع تغير سياسة الدولة ، ومع انتقالهم من مجتمع عربي إلى آخر يدفع أكثر . إنهم يعترفون بأنهم غير قادرين على تشخيص واقع مجتمعاتهم تشخيصاً دقيقاً . إنهم

متشعرون باثراءاتهم الأيديولوجية ، يحشون على مستقديهم المهني ، ومهاجمة بعضهم البعض ، ينهون عن بعضهم البعض ما يسمونه بأقيم لعمية والأمانة والدقة ، وينهمون بعضهم بعضاً بالاستسهال والتمركز حول الذات ، وتجاهل أعمال الآخرين ، وإعادة إنتاج ما سبق إنتاجه ، والإخلال بما يسمونه بأسس البحث العلمي النظري والمهجي والميداني والغوي ، والتخلف عن متابعة الإنتاج العالمي . كل منهم يدعي أنه بداية العلم الحقيقي وحامل شعلته ، يهتمون بعضهم بالتبعية وهم من ناقليها إلخ

الحقيقة الثالثة : هي أن النزعة العلمية في (علم الاجتماع) نزعة مزيفة ، وأن الشروط العلمية التي حددها العلماء في أي معرفة لكي تكون علماً لا تتوافر في (علم الاجتماع) :

إن هذا العلم مرتبط بأسماء أشخاص معينين ، هم الذين اخترعوا نظريته ومدارسه ، يرجع إليهم دائماً وليس إلى علم محدد . إنه ليس بعلم دولي ولا بالمعنى الدقيق لكلمة علم . نشأة علم الاجتماع ليست شأناً علمية ، وأصحابه لا يشعرون في قرارة أنفسهم بأنهم علماء . استخدام (علم) الاجتماع لمناهج العلوم الطبيعية وللإحصاء والرياضيات لم يحقق له خصائص العلم . لم يتحقق حلمه في اتوصل إلى القوانين التي تحكم حركة المجتمع . الأحكام التي توصل إليها احتمالية ترحيحية تعكس أهواء مطلقيتها وميولهم ومصالحهم .

الحقيقة الرابعة : هي أن علم الاجتماع (علم) عقائدي ليس بالحايد ، وأنه استعماري بطبيعته ، وذو صلة بأعمال المخابرات ، هدفه الأول ضرب الدين والعقيدة بصفة عامة ، والإسلام وشريعته بصفة خاصة :

أقر (جاك . بيرك) بأن علم الاجتماع علم استعماري ، وأقر رجال الاجتماع في بلادنا بأن علم الاجتماع أعد بحثاً وتدرساً ليكون عقل رجال الاجتماع العرب تابعاً للعقل السوسيولوجي الغربي ، سواء في منهجية التفكير أو تصور مهام علم الاجتماع ، وأنه حينما رحل الاستعمار من بلادنا ترك وراءه من الترتيبات المؤسسية والفكرية ما يعيد سيطرته وهيمنته والتبعية له . وفي المغرب العربي كان علم الاجتماع في خدمة الاستعمار الفرنسي ، وارتبط ارتباطاً مباشراً بأجهزة المخابرات . تركزت أهدافه منذ نشأته في محاربة الإسلام وشريعته ، وتشجيع ملامح الحضارة المغربية ما قبل الإسلامية . ساهم علم الاجتماع في تحقيق الأهداف الفرنسية الرامية إلى تعميق الهوة بين العرب والشرق ،

والعمل على تصوير البرر في اتجاه الحضارة الغربية وليس الإسلام . عمل على إعادة تركيب وتنظيم حياة العرب العربي في ضوء امثليات الاستعمارية . اهتمت المؤسسات الأمريكية في بلادها اهتماماً خاصاً بترجمة مراجع علم الاجتماع العربي التي تحتوي أفكاراً مصادرة للدين وللعقيدة . أشرفت مؤسسة فرانكلين على سبيل المثال على طبع كتاب (المجتمع) مؤلفه (ما كيفر وبيج) ، لاقى هذا الكتاب رواجاً كبيراً . نظر هذا الكتاب إلى تفسيرات الدين على أنها تفسيرات جامحة لابد أن ينقيها العلم . دعا إلى دين عالمي من صفاته أنه دين بلا جهاد ، ولا يقوم على مبدأ الإيمان أو الكفر . نظر المؤلفان إلى الدين على أنه يفرق الشعوب ويقطع أوصال الشعب الواحد ، ويعتبرانه عقيدة ضيقة الأفق غير متسامحة لا تستند إلى العقل . يريد المؤلفان ديناً بلا سلطة أخلاقية ، لا يحدد القواعد الحلقية للناس ، لا يمنع الاحتكار ولا الربا ، يسعيان إلى أخلاق تحررية تنشق من ضمير الفرد . روح المؤلفان للمذهب الإنساني الذي يعني التخلي عن أحكامه فوق الطبيعة المتعلقة بالخلق ، والجنة ، والنار .. ويجتمع الناس على قواعد الأخلاق الاجتماعية وليس على أساس الدين والمعتقدات . الإنسان في علم الاجتماع هو ماخ الواقع يحدد له مصيره ويشئته ويحركه كيف يشاء ، ولهذا فإن عليه أن يحضع لقوى المجتمع ومعايره . والإنسان في علم الاجتماع أيضاً هو خالق الواقع كما أنه ماخ له في نفس الوقت . المجتمع يصنع الإنسان ، والإنسان بدوره يصنع المجتمع . دراسة المجتمع عند بعض العلماء تبدأ من الفرد وفي داخل الأفراد وليس في أي نطاق آخر يمكن العثور على النظم .

المعنى الحقيقي لعلمية علم الاجتماع هو عدم إقراره بوجود قوة أوجدت العالم وسيرته وتحركه وفق إرادتها . إنه لا يرتبط مطلقاً بما هو روحي وما هو ديني . الروحي والديني أحد موضوعات دراسته . يتحكم هو فيها ولا تتحكم هي فيه ، إنه (علم) ولهذا لا يؤمن إلا بالملاحظة والتجربة العلمية .

مصادر علم الاجتماع الثلاثة هي نفس مصادر الحضارة العربية : المسهل اليوناني الروماني ، والمسهل اليهودي المسيحي ، والبيئة الأوربية ذاتها .

علماء الاجتماع الغربيون كانوا يرون أن الغرب كان يعبر عن نفسه يوماً بالدين . أما اليوم فإن الدين عندهم (معتقدات عتيقة) ، ولهذا استعان الغرب بالعلوم الاجتماعية كبدل عن هذه المعتقدات العتيقة ، وتحول الدين عندهم إلى موضوع للبحث الاجتماعي والتاريخي ، وإلى تراث يمكن إخضاعه للدراسة . خاض علم الاجتماع معركة ضد

الدين ووصف علماء هذه الحركة بأنها بالغة القسوة والظراوة ، وتصوروا أن النصر الخامس كان حليفهم .

البناء الحالي لعلم الاجتماع يرجع بصورة أو بأخرى إلى الأفكار التي صاغها رواد مبكرون مثل (باريتو) الإيطالي ، (دوركايم) الفرنسي ، و (ماكس فيبر) الألماني . الأول (كاثوليكي) ، والثاني (يهودي) ، والثالث (بروتستانتي) .

كانت لكل واحد منهم الرغبة في أن يكون عالماً ، وكانت العلوم تمثل بالنسبة إليهم فكرة النموذج الذي يهيئ التفكير المحدد أو التفكير الصحيح ، وهم كعلماء اجتماع كانوا يرون أن المجتمعات يمكن أن تحافظ على تماسكها من خلال معتقدات مشتركة ، إلا أنهم وجدوا أن هذه المعتقدات قد اهتزت نتيجة نمو التفكير العلمي خاصة في الوقت الذي ظهر فيه أن هناك تناقضاً متزايداً بين الدين والعلم لا يمكن حسمه . اعترف الثلاثة بوجود هذا التناقض .

انتمى (دوركايم) إلى التفكير العلماني ، ووجد أن التفكير الديني لم يعد قادراً على مواجعة ما أطلق عليه : الروح العلمية . كما رأى أن أزمة المجتمع الحديث تكمن في أنه لم يستطع استبدال الأخلاقيات القائمة على الدين بأخلاقيات قائمة على العلم ، وكان يرى أن علم الاجتماع يستطيع أن يعاون في إقامة هذه الأخلاقيات .

أما (باريتو) فقد كان يصير طوال حياته أن يكون عالماً ، وقاده هذا الإصرار إلى تكرار قوله بأن القضايا التي يمكن التوصل إليها عن طريق المنهج التحريبي هي وحدها العلمية ، وكل القضايا الأخرى وخاصة الأخلاقية والتمييزات يقينية ليس لها أي قيمة علمية .

كان (ماكس فيبر) ينتمي إلى عائلة دينية ، لكنه كان غير مؤمن وإن أبدى احتراماً عميقاً للعقيدة الدينية . صُفِّ (فيبر) من قبل علماء الاجتماع كفيلسوف وحوادي .

فرضت مشكلة العلاقة بين العلم والدين نفسها على الرواد الكبار الثلاثة ، قال (دوركايم) : (إن العلم يستطيع أن يفهم الدين وأن يفسر قيام معتقدات دينية جديدة) . (باريتو) أجاب على المشكلة بطريقة ساحرة فقال : (لا تحفل بالدين ؛ لأن الرواسب لا تتغير ، وسوف تنشأ معتقدات جديدة دائماً) .

أما (فيبر) فقد كان يرى أن التناقض قائم بين مجتمع يقوم على العقلانية وبين الحاجة إلى الاعتقاد والإيمان ، يقول فيبر : (إن الصبغة كما يفسرها العلم وكما يعالجها التكنولوجيا ليس فيها متسع لسحر المدين وأساطيره القديمة . يحب أن ينسحب الإيمان

ليعيش في عزلة مع الضمير) .

وجه العلماء الثلاثة النظر إلى علم الاجتماع كمفهوم لعلم الفعل الجمعي ، ورأوا أن الإنسان كمخلوق اجتماعي وديني هو خالق القيم والنظم ، وأن الدين لا يمكن أن يكون أساس النظام الاجتماعي مرة أخرى .

هذا بالنسبة للرواد الكبار . أما العلماء المعاصرون فقد ساروا في نفس منهج هؤلاء الرواد . (تالكوت بارسونز) من أبرز علماء الاجتماع المعاصرين الذين أحدثت نظرياتهم دويماً شديداً في أمريكا وأوروبا على السواء . ولا يخلو كتاب في علم الاجتماع في بلادنا من الإشارة إليه والكتابة عنه . كان (بارسونز) يرفض الدين بعنف . ويقول (روبرتسون) في مقالته عن تالكوت بارسونز والدين (Sociological Analy sis, 1982, p. 283) : (إن حديثنا عن الدين يعني العودة لموضوع رفض بارسونز الإيمان به بثبات ، وأنه بالرغم من عدم إيمانه بالدين فقد كتب فيه ما لم يكتب أي عالم اجتماعي آخر ، وساهمت دراساته عن الدين في توجيه الباحثين الآخرين بدرجة ساعدتهم على فهم الدين بالرغم من أنه لم يدرسه وصولاً إلى الحقيقة ، وإنما درسه من زاوية علاقته مع المظاهر الأخرى للحياة الإنسانية)

ويقر رجال الاجتماع في بلادنا بأن (ماركس) كان واحداً من المفكرين الكبار الذين ينسب (بارسونز) إليهم أطره النظرية .

اعترف العلماء الغربيون بأن إخصاع الدين للدراسة العلمية من شأنه أن يحطم الإيمان الديني ، ويعني نهاية الدين ؛ لأن الافتراض الأساسي الذي قامت عليه قضايا علم الاجتماع هو : العالم المحسوس ، والخبرة الحياتية ، والدراسات الإنسانية بكاملها ، تقوم على مبدأ أن حل مشكلات الإنسان تكمن في داخله وفي فهمه نفسه قبل أن تكمن في خارجها ، ومن ثم حدث انفصال واضح بين الواقع والقيم حتى في البحوث الاجتماعية تحت دعاوى الموضوعية والدقة المنهجية .

قام رجال الاجتماع في بلادنا بنفس ما قام به علماء الغرب ، فطبقوا الفكر العلمي على قضايا الإنسان والمجتمع والدين ، ففهموا الإسلام في ضوء التراث العربي . فحرقوا لنا بصياعات غربية عس الشكّل الأول للدين ، وقالوا إن الدين يحب أن يبدأ بتجربة حسية ، وإنه يمكن رده إلى عنصر معروف حولنا ، وإن الناس هم الذين يصفون عبي الظواهر الصبيعية قداسة من عندهم حين يثير فيهم مشاعر غير عادية . قالوا لنا إن الدين

ابشاق من الواقع بأبعاده السياسية والاقتصادية والتاريخية . اعتبروا (الله) فكرة وحالة نفسية . أطلقوا نفس المصطلحات الغربية على كل ما يتعلق بالدين ، مثل : (المتعالي ، وما فوق الطبيعي ، والطقوس ... إلخ) . تحول الإسلام عندهم إلى دين يكرس الطاعة لتقاليد جامدة . والمؤمن عندهم مثقل بالتقاليد الدينية التي ترسخت في عصور التخلف . التفكير الغيبي عندهم تفكير سلفي رجعي مغرق في مناهات الماضي . أطلقوا على النبي ﷺ صفة (الكاررمية) — كما أسماها (ماكس فيبر) — ، بمعنى أنه يملك جملة من القدرات الحارقة للعادة ، وأن له موهبة السلطة والزعامة والقدرة على تحرير الأحداث والأفراد في الطريق الذي يريده ، وأن المسألة ليست مسألة وحي من الله بقدر ما هي صفات خاصة له . النبي عندهم ينشر دعوته نتيجة لإحساس أو هاجس عميق بمأساة الإنسان والمجتمع في عصره (١) .

العلوم الاجتماعية ليست علوماً محايدة ، إنها علوم عقائدية . لا يوجد هناك شيء اسمه علم محايد ، وإذا كان يصدق ذلك على العلم عامة فإنه يصدق على علم الاجتماع بذرة أكبر . أقر بذلك (عزت حجازي) ، وأقر به (غالي شكري) ، ونقله (حيدر إبراهيم) عن (إدوارد سعيد) الذي سم بأنه ما من أحد ابتكر أبداً طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة وعن حقيقة انشباكه ، واعياً أو لا واعياً ، في طبقة ومعتقدات ومنزلة اجتماعية .

النظريات الغربية — كما يقول (عادل حسين) — نظريات عصرية تقوم على الإحساس بالتفوق والهيمنة ، تبرر سيطرة الغرب الأقوى على النظام العالمي المستند إلى تقسيم دولي ينظر إلى التنظيمات الاجتماعية غير الغربية بأنها أدنى ، وغير قابلة للتجديد والتطور ، وأن على العرب مهمة تاريخية هي العمل على تحديث العالم وتمدينه . الحضارة عندهم احتكار للبيض الذين هم أرقى الأجناس . الغرب هو الغاية الوحيدة للتقدم الإنساني عند (دوركايم) ، وتفوق الغرب مسلمة من مسلمات (ماكس فيبر) .

صورت لنا العلوم الاجتماعية على أنها علوم عالمية تقوم على الموضوعية ، وتعتمد على قاعدة قوية من المعلومات عن سائر المجتمعات البشرية . وهذا تصور أو ادعاء غير صحيح ؛ لأنها تعتمد فقط على خبرة المجتمعات الغربية وحدها . قبلنا النظريات الغربية في بلادنا على أساس أنها علم ، تعتمد على المنهج العلمي الذي يقوم على الاستقراء

(١) انظر تفاصيل ذلك في مقالات رجال الاجتماع في بلادنا في كتاب : الدين والمجتمع العربي الذي أصدره مركز دراسات الوحدة العربية في بيروت عام ١٩٩٠ .

وملاحظة لا على الحدس وإبتاعريقا والقول المأثور . صوب لنا النظريات العربية - كما يقول (جلال أمين) - على أساس أنها تتجاوز حدود الزمان والمكان وواقع الأمر ، إنها كانت تنقل لنا تحت ستار لعدم قيمة العالم العربي وأفكاره ليس لصالح العلم وإنما لصالح دول العرب . تخشياً عن ديننا وعن عقيدتنا وعن تصوراتنا عن الكون والإنسان والحياة واستبدالناها بقيمة الغرب وأفكاره وتصوراته وأحلافاته ، لنكتشف في النهاية أن ما يدعونه بالنظريات الغربية لا علاقة له بالعلم .

« الإنسان هو محور الكون » . العمل يجب أن يكون منطلقاً من الإنسان وليس من الله . « هذه هي النقطة المركزية في كل لنظريات العربية . وهذا في حد ذاته يتناقض حديراً مع المسمة الأولى في حيات وهي أن لله هو محور الكون » ، نقطة الانطلاق تبدأ منه وتنتهي إليه .

الحقيقة الخامسة : أن رجال الاجتماع في بلادنا لا ينتجون علماً حقيقياً : وإنما يستوردون الأفكار ويستهدكونها دون تبصر كما يستهلكون قصع غير السيارات وأجهزة التكيف الصريات التي يدرسونها في قاعات المحاضرات ذات أهمية فقط في لبلاد التي نشأت فيها ، وليس بها أهمية في بلادنا ، نقلت إليها دون إعمال الفكر في مدى انطقها على وصدا ، ولم تفرض عليها أي تحفظات عند تدريسها تعكس نظرة وأيديولوجية وفلسفة مجتمعاتها دون سواها .

هناك أربع مراحل كبرى لتطور العالمي لدي طراً على علم الاجتماع لا شأن ولا دخل لنا بها .

المرحلة الأولى : بدأت منذ حوالي الربع الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا أهم من أسهموا فيها سان سيمون وكونت .

المرحلة الثانية : هي الماركسية التي تبلورت في حوالي منتصف القرن التاسع عشر وعبرت عن جهد معين للارتقاء بتراث المشالية الألمانية وإدماحه بنماذج أخرى من اتراث كالاشرائية الفرنسية وعلم الاقتصاد .

المرحلة الثالثة : تمثل علم الاجتماع الكلاسيكي الذي تطور قبل الحرب العالمية الأولى ، وهي مرحلة توفيق وإدماج بين الوضعية والماركسية .

المرحلة الرابعة : هي مرحلة الاتجاه الوظيفي البائي الذي تدور في الثلاثينيات في الولايات المتحدة عن طريق جماعة من ادارسين الشأن أمثال مارسور وكنجراي دافيز وغيرهما .

هد التصور نحن لا تسأل له ورغم ذلك فإن مؤلفات رجال الاجتماع في بلادنا
تقل ما فكر هذه المراحل وترجمه لنا ، رسائل جامعية تعج به شكلاً ومضموناً وبعدة
وطريقة في التفكير . ولأن بلادنا يتمتع فيها الأجنبي بامتيازات لا حدود لها ، ترسخ في
شعورنا احترام مبالغ فيه لكل محجزات الأجنبي ، فسهل عليه أن يبيع بصاعته بفكره
كما يبيع بضاعته المادية ، وصور ما فكره على أنه متاح إنساني عام أو ثمرة لتقدم مادي
الذي لا يتناسب الحضارة دون أخرى أو ثقافة بعينها ، وسهل عليه إخفاء تحيزات وميوله
ونزعاته التي طبعها إنتاجه المادي ولفكري . في هذا الحوقب كل ما أنتجه هذا الفكر
الغربي والهزيمة النفسية تملأ حياتنا - على حد قول جلال أمين - .

سار رجال الاجتماع في بلادنا وراء التقسيم المعروف بنظريات علم الاجتماع :
نظريات الصراع ، ونظريات التوازن ، وتباينت رؤى باحثين بين هذين الاتجاهين من
النظريات .

في القاهرة وارباط وتونس وبيروت ودمشق وبيروت ودور الخبيج تصاد ملحوظ
ومسموع لرجال الاجتماع الذين يتأرجحون بين هذين الاتجاهين ينقلون هذه الأفكار
ويعرفون أن دورهم هو دور النادل الذي يقدم الطعام دون أن تكون له أية مسؤولية في
ظهوره . فهم لم يشاركوا في صياغة هذه النظريات التي تسود ويردونها بشكل آلي .
يبررون أخذهم لهذه النظريات بأن الحضارة الإنسانية لا تتوقف عن المسير ، ونحن نعصي
لها ونأخذ منها ، وسترد بعضاً من وديعتها ، عندها ونحت هذا الستار تسوها الحقائق
والتاريخ ، فقلوا : إننا أخذنا من الإغريق فأدعنا حضارة عربية إسلامية زاهرة ، وإنه
بإمكاننا أن نرسم خطوات الحركة لمستقبلاً في أي اتجاه شاء في ضوء ما نتعلمه منهم .

النتيجة المخزية التي وصلنا إليها أن كل ما كتب عن مجتمعاتنا العربية والإسلامية
انطلق من مفاهيم غربية ، وما كانت الماركسية والدور كائمية والفيبرية والوصيفية لا تتاح
لتاريخ المجتمعات العربية ، وأصبح تمرکزنا حول هذه المجتمعات واضحاً وبيداً . تحركت
بحوثنا الاجتماعية في ضوء هذه النظريات ، وأضاع باحثونا أوقاتهم وجهودهم في
بحوث مطبقها أجنبي ، فحصلوا الحاصل وانقطعت أنفاسهم لإثبات بدهيات نائية مد
عهد بعيد ، ونقلوا مجتمعاتنا استنتاجات تحققت فعلاً في مجتمعات أخرى وفي ظروف
متباينة عن ظروفنا .

أقر رجال الاجتماع في بلادنا بهذه الحقائق الخمس ، ولكنهم لا زالوا يأمنون في أن
استخدام علم الاجتماع سوف يمكنهم من تحقيق أهداف وأنماط ثقافية معينة . لا زالوا

يأملون من علم الاجتماع أن يجيبهم عن كل ما يتعلق بالعلاقات الاجتماعية ، والتنظيم ،
والتشريع ، ومناهج التعميم ، وإعادة صياغة وبناء العلاقات ، وقيم ، والنظرة إلى الحياة ،
.. ومواجهة كل المعوقات ، والرواسب ، والمشاكل ، وتشكيل وعي الناس ... إلى آخر
هذه القائمة من الأماني التي لم ولن تتحقق أبداً .

العديد من رجال الاجتماع في بلادنا تعلموا في الولايات المتحدة ، وعادوا إلينا
بهذه الأماني . ذهبوا إليها على أنها البلد المسؤول عن التقدم العلمي في كثير من ميادين
العلوم الاجتماعية المطلوب تحقيقها في بلادنا . لنظر ما يقوله الأمريكيون أنفسهم .

يقر الأمريكيون إن الآلاف المؤلفات من البحوث الاجتماعية التي أحروها وشرروها لا
قيمة لها من وجهة النظر العلمية ، وأنها لم تضيف حديد إلى رصيد المعرفة الإنسانية .
إنهم يصفون ملايين الدولارات على البحوث الاجتماعية ويشجعون الباحثين
الاجتماعيين بالمنح الضخمة ، وينتهي كل ذلك إلى ركام من الحقائق الخثرية التي لا
رابط بينها .

يعترف الأمريكيون بحرصهم على الوصعية المتعصبة ، وبأنهم يفصلون المفاهيم عن
القيم الدائمة ، وأن الكثير من سدي يدرس في علم الاجتماع غير ذي فكر عميق . يقول
القليل عن أي شيء يتعرض له ، وأنه أشبه بحوص فقاعات كبير مقبول ظاهرياً . لا
يدخل أي من موضوعاته تحت إطار التحقيق العلمي المعنى به . كتب المداخل في علم
الاجتماع تجمع رطانات عديدة والقليل منها هو الذي يعطي تفسيرات منطقية حادة .

يقر العلماء الأمريكيون بأن علم الاجتماع الأمريكي يعاني من فقر في استخدام
الحقائق والخبرات التاريخية ، والافتقار إلى الارتباط بالأحداث الكبرى المهمة ، وأنه يعبر
عن حيرة المجتمعات الأوروبية أكثر مما يعبر عن خبرة المجتمع الأمريكي نفسه . يقوم علم
الاجتماع الأمريكي على حسابات رياضية ، ويهمل التحليل ، ويجمع الحقائق صبقاً
للمفهوم الشعبي والتفسيرات الشعبية . توسع الأمريكيون في إعداد علماء اجتماع ولم
يصاحب ذلك ارتفاع في المستوى العلمي . هناك أكثر من عشرة آلاف عالم اجتماع
أمريكي لكل منهم علم الاجتماع الخاص به .

هذه هي اعترافات علماء الاجتماع الأمريكيين ، فماداً يقول رجالنا الذين تخرجوا
من تحت أيديهم ؟

الماركسية سقطت في مهدها ، لكن الماركسيين في بلادنا باقون . وأبلع رد عليهم

هو سقوط أيديولوجيتهم جهاراً ونهاراً ، ورغم ذلك لا رأت عندهم فاعه بها . يرفضون الدين والعقيدة . ينظرون إلى العقيدة على أنها حاملة سر مدي . مندوبون عندهم يحضرون روحاً عدوانية ، ويستحدمون قوى اجتماعية وسياسية يحمونها مصالحهم . يفرقون بين ما يسمونه بالثقافة العربية وبين الثقافة السائدة التي يقصدون بها الإسلام ، يؤمنون بالأولى ، أما الثانية فهي عندهم دحينة ومفروضة . اضطرت مجتمعا إلى قبولها نوعي ولاوعي . وسعوا مفهوم التراث حتى لا يفهم منه مجرد الدين والعقيدة ، ويمسرون ما يسمونه بالأصيل والمدخل من التراث . رغم أن كل همة هو كسر احتكار الفكر الغربي وعدم التقييد بمفاتيح التحليل العربي ، فإنهم يعتبرون أن المعركة الحقيقية لهم هي مع الإسلاميين التي تنتهي عندهم إما بانتصارهم أو بانتصار خصومهم .

الماركسية - كما يقول (حرامشي) - : نظرية فلسفية عن العالم ، تضم العناصر الأساسية الضرورية لإقامة تصور كني وشامل عن العالم . وهي في نظره فلسفة شاملة ونظرية موحدة . وقانون لكل ما يحتاجه المجتمع لكي يحقق تنظيمه استود ، ورسالتها المقدسة إقامة حضارة جديدة .

يفرق الماركسيون في بلاد بين ماركسية وعم الاجتماع الماركسي ، وإن كان بعضهم لا يعترف بالأخير . المهم هنا أن نبين الآتي :

إن أحدث ممثلي مدارس علم الاجتماع مثل (هايماس) (وفيلمر) قد تحووا عن الماركسية . أما (كورشر) الذي كان قد صاغ المبادئ الأساسية للعلاقة بين الماركسية والنظرية الاجتماعية المعاصرة في مقال شهير له في عام ١٩٣٧ فقد تحلى عن الماركسية في أواخر حياته . وقال ما نصه : (لم يعد من المفيد الآن طرح قضية الصدق النظري لكتابات ماركس وأنجلز . ذلك أن كل المحاولات التي سعت إلى إعادة صياغة النظرية الماركسية على نحو تتلاءم مع أهداف ثورة الطبقة العاملة قد باءت بالفشل) .

كما اعترف بعض الباحثين الماركسيين من رجال الاجتماع في بلادنا بالآتي :

(١) إن الفكر الماركسي قد عجز عن ملاحقة التغيرات المتلاحقة ، ومن ثم فقدت مفاهيمه وتصورات قدرتها على تفسير المواقف المختلفة .

(٢) إن السبب في حمود الفكر الماركسي يعود إلى ضيق بصره وحمود مفاهيمه ومقولاته .

ومثال ذلك الآتي :

أولاً : إن علم الاجتماع الماركسي فشل في تفسير التغيرات التي صرأت على لسان

لاجتماعي في البلاد ارسامالية ، حيث تصور المضام الرأسمالي في غير الاتجاه الذي تنبأ به ماركس .

ثانياً : إن علم الاجتماع الماركسي قد عجز عن فهم التغيرات التي حدثت في المجتمعات الاشتراكية ذاتها ، والتي يخضع الاقتصاد والصناعة فيهما لسيطرة الدولة ، فأدى هذا إلى الشك في الأهمية التي أعطاها ماركس للملكية الخاصة .

ثالثاً : عجز علم الاجتماع الماركسي عن فهم قضية استغلال الدول المتقدمة للدول المتخلفة ، فالرغم من أن شعوب العالم الثالث تمثل بروتاريات عالمية ، وأن الطبقة العاملة في الدول المتقدمة تشكل طبقة المضام عند ماركس ، فإن الأخيرة تشارك في عملية استغلال قرينتها في هذه الدول المتخلفة .

ورغم هذا الفشل على المستوى النظري والعملي محلياً ودولياً فما زالوا يأملون في انتصار شعوبهم .

الفصل الثاني

اعترافات

علماء الاجتماع في بلادنا

الفصل الثاني

اعترافات علماء الاجتماع في بلادنا *

هذه اعترافات لرجال الاجتماع عن حقيقة وأوضاع علم الاجتماع في بلادنا ، كتبوها بأقلامهم ، ونقلها عنهم دون إضافة أو نقص .

يقول محمد عزت حجازي الخبير بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجناائية بالقاهرة :

(١) - (إننا لا ننتج علماً حقيقياً ، وإنما نستورد ونستهلك بدون تبصر ، ونخلط في ذلك بين ما يمكن أن يفيد وما لا غناء فيه) (ص ١٥) .

(٢) - (يجب أن نسلم بحقيقة بسيطة ومهمة ، وهي أنه لا يوجد شيء اسمه علم محايد ، وإذا كان هذا يصدق على العلم بعامة ، فإنه يصدق على علم الاجتماع بدرجة أكبر) (ص ١٧) .

(٣) - (تحول معظم المشتغلين بعلم الاجتماع إلى مفكرين بأجر ، يبحسون ويدرسون ويكتبون في حدود ما يطلب منهم ، ويؤجرون عليه ، وتردى بعض مهم في الغفلة بدون قصد وتمادى آخرون في السير في طريق الانتهازية والوصولية) . (ص ١٨) .

(٤) - عن كتابات أصحاب ما يسمى بعلم الاجتماع الإسلامي يقول عزت حجازي :

(ولكن معظم ما يكتب في هذا الاتجاه تغلب عليه الضحالة ، ويكشف عن شيء غير قليل من السطحية والعفلة ، ولا يخلو الأمر في بعض الأحيان من الانتهازية وتعلق مشاعر الجماهير ، بل والمشاركة الواعية في تزييف الوعي) .

(٥) - (معظم ما عرض له المشتغلون بالعلم والدراسة والبحث موضوعات أو مشكلات يفتقر الكثير منها إلى عنصر المعاصرة ، أي أنه تقليدي تجاوزته حركة البحث

* راجع نحو علم اجتماع عربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ .

والتفكير ، هذا من ناحية ، وهو من ناحية أخرى بعيد عما هو محوري في لنظام الاجتماعي وحيوي لحياة البشر) . (ص ٢٣) .

(٦) - بالنسبة لإشكالية المنهج في علم الاجتماع في الوطن العربي ، تكمن الأزمة في تصورنا - لا في نقص علمية العلم ، وإنما في اختيار مداخل منهجية قاصرة ، واستعمال أساليب بحث وأدوات جمع معلومات معينة بطريقة غير سليمة ، وارتكاب أخطاء كثيرة في ممارسة البحث ، والتفريط في توصيفة النظرية بعلم ، هذا فضلاً عن شيء غير قليل ولاهين من سوء الفهم والخلط) . (ص ٢٥) .

(٧) - عن أدوات البحث الاجتماعي المستخدمة في بلادنا يقول عزت حجازي : (ومعروف أن تلك الأدوات تحضع لنسبية الحصارية ، أي ترتبط بقيمتها وحدوها بالنسب الحصارية الذي تعد وتستعمل فيه أصلاً ، ومن هنا يكون استيرادها من سياق حضاري إلى آخر واستعمالها بدون تعديلات جوهرية أمراً غير مقبول . والقول الذي يتردد كثيراً عن « تصويع » أدوات جمع البيانات وتقيسها ليتوافر فيها المصدق والثبات المطلوب توافرها في أية أداة مقبولة علمياً ، لا تخاور حدود الكلام والمواقف إلا في حالات نادرة ، ويقتصر في الأغلب على بعض الإجراءات التيسيرية التي لا تحقق شيئاً مهماً . ولا يفتن غير القليلين من إلى أن أدوات جمع المعلومات ليست محايدة على الإطلاق ، وإنما يصوي إعدادها واستعمالها على أعاد أيديولوجية مهمة ومؤثرة ... والخصير في الأمر هو أن معظم عمليات البحث والكتابة في علم الاجتماع عندما تقوم على أساس تسليم غير صريح بأن كلاً من أطراف عملية جمع المعلومات « إنسان مجرد » بدون وعي ولا رعيات ولا إحصاءات ولا تحيزات وما إليها مما يؤثر في عائد البحث) . (ص ٢٧) .

(٨) - عن نتائج الجهد في البحوث الاجتماعية يقول عزت حجازي : (... ولهذا تنتهي معظم الدراسات والبحوث الاجتماعية بعدد يكون هائلاً في بعض الحالات - من الحداويل - تتورع فيها المعلومات أو المادة الميدانية ، ويعلق عليها بوصف موحى يلخص ما يتضمنه كل جدول وقد تضاف فقرات تشير إلى الاتجاهات العامة التي تطوي عليها المادة الميدانية . ويأتي باع الجهد هريلاً لا يصيب كثيراً ، وقد لا يضيف شيئاً إلى ما يعرفه « إنسان المثقف » بل والعادي عن موضوع البحث) . (ص ٢٨) .

(٩) - يرد عزت حجازي على الادعاء بأن مشكلة علم الاجتماع في بلادنا ترجع إلى حداثة فيقول : (... ففي رأي من يذهبون هـ المذهب أنه لما كان علم الاجتماع حديث الشأفة في بلادنا فإنه لا يستطيع أن يؤدي دوراً مهماً ، وتترتب على هذا نتيجة هي أن العلم سوف يستطيع بمرور الوقت أن يتغلب على امشكلات التي تعترض مسيرته ، ويكون أكثر كفاءة وقاعدية ، ولكن تطور علم لاجتماع في الوص العربي على مدى أكثر من نصف قرن ، وشواهد أخرى ، لا يوحي بأن الوقت هو سر الأزمة) (ص ٣٢) .

(١٠) - عن رجال الاجتماع في بلادنا يقول عزت حجازي : (الكثيرون منهم يوجدون هـ - في بلادهم - بأحاساسهم ، بينما يعيشون هـاك - في الخارج - بأفكارهم وفهمهم وتصلعاتهم ونظراتهم إلى الحياة وغير ذلك . ولقد بلغ اعتماد بعض المشعلين بعلم الاجتماع في الوص العربي على علم الاجتماع الأوروبي العربي المثالي - ولأمريكي - بخاصة - سواء في مرحلة إعدادهم الأكاديمي ، أو في مرحلة ممارستهم لشغلهم في التدريس والبحث والكتابة ، حد التوحد معه ، لا عن تقدير موضوعي لقيمتة وإفادة واعية منه ، وإنما عن شعور بالنقص حياله) . (ص ٣٥) .

هذه هي أهم اعترافات عزت حجازي عن أوضاع علم الاجتماع ورحاله في بلادنا ، وعن البحوث لاجتماعية فيها أما عن حقيقة اتجاه عزت حجازي فهو ماركسي التفكير ، علماني السرعة ، يرى أن (العلمية) هي أي قيمة يحب استيعابها من تراث الحضارة الأوروبية ، معادل لليس ، يرفض أي هجوم على النظريات الغربية التي يرى أنها قدمت أعمق تحليلات عن تخلف الوطن العربي وتبعيته ، ويرى أيضاً أن معظم النظريات الغربية تحوي تجارب ودروساً بالغة الثراء والفائدة ، وأن تراث أوروبا العربية لا يحق أن يكون ملكاً للأوروبيين وحدهم ، وأن العموميات التي تجمع بين المجتمعات البشرية الآن تسمح لنا باستخدام مقولات وأفكار وأدوات العرب . (ص ٣٨ ، ٤١) .

لم يقر (حجازي) بأن النظريات العربية التي قدمت في نظره أعمق التحليلات عن تخلف الوطن العربي لم تصمم في الأصل لتحليل المجتمع العربي ودراسته ، قدر ما كانت قد وصفت لتفسير حمود المجتمع العربي والمجتمعات الشرقية عموم ، مقابل دينامية المجتمع الغربي وقاعدته . نظر الغربيون إلى مظاهر حضارتنا على أنها بقايا أو فصائل باقية من الماضي ، وخاصة (الثقيلة والدين) . ورغم هذا فإن حجازي قد استلهم مفاهيم وادعاءات هذه النظريات وقبلها رغم قصورها وأحصائها . (خلدون

أما عن الاتهام الماركسي لعزت حجازي فيتحدى بوضوح في قوله : (ومطلوب ما ، ثانياً ، أن نحتار منطقاً أيديولوجياً قادراً على أن يساعدنا في أداء عملنا بكفاءة . وفي تصورنا أن الاتهام الصراعي والمادي التاريخي عامة يلائمنا أكثر من غيره ، لا في صورته الكلاسيكية ، وإنما في صيغ أو تركيبات جديدة كفؤة) . (ص ٤٢) .

ثانياً : علي الكنز أستاذ علم الاجتماع بجامعة الجزائر .

(١) - عن تبعية علم الاجتماع في بلادنا لعلم الاجتماع الغربي والماركسي ، وعن ترديد النظريات الصادرة من الخارج في جامعاتنا بشكل آلي ، يقول الكنز : (إذا أردنا تقويم ممارسات السوسيولوجية الحالية في بلادنا ، أمكن وصفها بتبعيتها الأساسية للسوسيولوجيا العربية . يمكن أن نؤكد هذه الحقيقة دون خوف ، وقد انسحب هذا الحكم علينا سابقاً . تأخذ هذه التبعية أشكال التكرار والتقييد ، أمكان هذا لتقليد واعياً أم غير واع ، مما يؤدي إلى انعكاس ، أو بالأحرى انحراف قضايا وإشكاليات عالم الغربي داخل السى الثقافية والاجتماعية لعالمنا وبما يتسدى تأثير نظريات الأنكلوساكسونية في المشرق ، نلاحظ أن سوسيولوجيا الفرنسية هي التي تسيطر على المغرب ، علماً بأن التقارب الجغرافي والثقافي للمغرب مع العالم العربي يسهل له إقامة علاقات مباشرة وعميقة مع النظريات التي تتطور هناك وتردها ، ومن ثم في القاهرة كما في الرباط كما في الجزائر وتونس ، نظريات دحيبة من إنتاج عربي وغير معدة للتلائم البيئة الاجتماعية المحلية . وهكذا يرى نظريات الوطائفية والنيوية ومختلف الماركسيات الصادرة عن باريس وموسكو وفرايفورت ، والمسحي الثقافي وعدم الاحتماغ البيولوجي وغيرها أيضاً من التيارات الفكرية التي ظهرت على الأرض الأوروبية انطلاقاً من إشكاليات لها خصوصيتها . يرى هذه النظريات قد نقلت كما هي إلى الجامعات العربية لتردد فيها بشكل آلي . فيبدو كما لو أن الممارسات السوسيولوجية في بلادنا قد اقتصر دورها على أن تكون محطات وساطة للنظريات العربية ، أي أن تقوم بالدور السلبي الذي يعود للمقدس - كما هو حال الأطفال مع الكبار - هذا الدور الذي نقسده بلادنا في محالات أخرى كمحالات نقل التكنولوجيا مثلاً) . (ص ١٠٠) .

(٢) - يعترف الكنز بأن النظريات الغربية لم تعطينا الأدوات اللازمة لمعالجة قضايا واقعنا ، وبأن البحوث الاجتماعية في بلادنا عقيمة يعاد تركيبها في إشكاليات

١٥١
مصطنعة لا تلائم الواقع فيقول : (ويواجه علماء الاجتماع في بلادنا المسائل الصعبة ذاتها التي يواجهها الصناعيون في محالهم ، التي تتعلق بالتنظيم الاجتماعي للمصنع المستورد ، كما تتعلق بتأمين صيانة الآلات ، التي ينشأ منها حالة من التنعية للأخصائيين الأجانب . لقد جمعنا إيجابيتنا تجاه النظريات السوسيولوجية الغربية بتقن التعيين في هذا المجال ، إلا أنها لم تعطنا الأدوات اللازمة لمعالجة قضايا واقعنا الذي يختلف في تكوينه ، ويريد تعقيداً على واقع المجتمعات الغربية ؛ لذا تبقى الأبحاث المحمية ، باستثناء بعضها القليل ، عقيمة ، إذ تؤدي في أحسن الأحوال إلى تجميع طائفة من المعلومات التجريبية يعاد تركيبها في إشكاليات مصطنعة لا تلائم الواقع . لقد برهنت التجربة أنه من الصعب استعمال أدوات تحليل مستوردة من حضارة أخرى في بحوث محلية) . (ص ١٠٠) .

(٣) - عن عدم ملائمة النظريات الغربية لبيئتنا ، وعن خطأ رجال الاجتماع في بلادنا في نقلها إلينا دون النظر إلى خصوصية هذه النظريات يقول الكنز : (وبالمثل فإن علاقتنا بالنظريات العربية ، كأية علاقة وضعية براغماتية (ذرائعية) لا يمكن أن تؤدي إلا إلى انتائح التي توصلت إليها نظريات الغربية ، وهي نتائج غير ملائمة لبيئتنا ، كونها حردت من إطارها الاجتماعي والتاريخي وانفصلت عن مسار تكوينها المعرفي فكل النظريات العربية قد نتجت عن علاقتها بالعممين لتأبين : خصوصية مجتمعاتها وقضاياها الاجتماعية والتاريخية ، من ناحية ، والحق المعرفي الذي تمت بداخله ووطورت قصاها النظرية المحددة . يكمن حصاً علماء الاجتماع العرب - في نظرنا - في اعتقادهم أنه من الممكن استيراد نظريات العرب بغض النظر عن ارتباطها بهذيين العاممين . حصاً فادح يمكن اعتباره « التماساً تاريخياً » حقيقياً) . (ص ١٠٠ - ١٠١) .

(٣) - عن تطور تاريخ العلوم الاجتماعية المختلف عن تطورها في الغرب . وعن تنظيم جامعاتنا على صورة النموذج الغربي ، وعن انتهاج رجال الاجتماع في بلادنا نهج « نقل المعرفة » التي تحصل عليها الغرب في قرنين من الزمان إلى جامعاتنا لردم الهوة بينهم وبين الغرب ، وعن تشدد رجال الاجتماع العرب في الارتباط بالنظريات المنقولة أكثر من أصحابها ، يقول الكنز : (عرف تاريخ العلوم الاجتماعية في البلدان العربية تطوراً مختلفاً كل الاختلاف . عمت هذه البلدان في حقبة تاريخية لاحقة ، وبعد أن حازت على استقلالها ، على تشييد جامعات حديثة بنمطها على « صورة النموذج العربي » ، ووجد علماء الاجتماع العرب أنفسهم أمام تأخر كبير في التحصيل

العلمي ، فعمدوا كزملاتهم في المحالات العلمية الأخرى ، إلى انتهاج طريق « نقل المعرفة » . هذه المعرفة التي حصلها العرب طوال قريين من البحوث ، وقد شملت هذه العملية كل البلدان العربية بأشكال وأوتار مختلفة ، إلا أنها كلها اتصفت بالميراث الثلاثة التالية : إن هذا النقل الذي تم في مناح من الفوضى لم « يتمشكل » ضمن تحديد بعد النظر في تفسير مختلف الصريات ، وباء المفاهيم في ضوء مواقع المحلي ... وإد وجدوا أنفسهم أمام مفاهيم ونظريات ضعيفة التأثير لكونها مستوردة ومقصوعة عن حدودها الاجتماعية والتاريخية ، وعن مسار تكويناها الاستمولوجي والرمي ، لح هؤلاء استوردوا إلى تسوية احقائق أحياناً لتصنيعها وفق الأفكار المقتسة ، مما أدى بهم إلى علاقة دوغمانية (قطعية) بموضوعهم . من هنا ، وتأكيداً بقوة « مكّي أكثر من الملك » ، نجد ماركسي القاهرة مثلاً أكثر قصية من بضائهم الباريسيين ، وعند أتبع لنظرية الوطائفية في الربط أكثر تشدداً من صاحبها في نيويورك) . (ص ١٠٢) .

(٤) - يعترف الكنز بأن ما يدور من نقاشات في حقل علم الاجتماع في بلادنا هو نتاج للتجارب العملية التي جرب في الغرب ، فيقول : (تقدم معظم النقاشات التي تدور في الأحياء السوسولوجية العربية مفاهيم ومواضيع نظرية ، عابياً ما تكون نتاجاً للتجارب العملية التي جرت في الغرب) . (ص ١٠٥) .

علي الكنز ماركسي التفكير ، يفهم الدين في ضوء نظرية الصراع الضقي ، وهو معاد للدين ، ينظر إليه على أنه انعكاس بيؤس العالم وشقائه ، ويعتبر أن الفكر العقلاي هو تعبير عن حيوية الوعي الجماعي الذي يعكس تطور العالم وإرداهاره . من أشهر مقولاته المعادية للدين : (علينا ترك الاعتقاد بالدين ؛ لأنه لم يبرهن على أن الدين أصبح ممثاة رؤية للعالم أو كثافة . فهو وصيفة عكسية لتطور التاريخي والاجتماعي) . (انظر : علي الكنز ، الإسلام والهوية ، الدين في المجتمع العربي - مكرر در سات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠) (ص ٩١ - ١٠٩) .

ثالثاً : سالم ساري ، مدرس علم الاجتماع بجامعة الإمارات العربية المتحدة :

(١) - عن سيطرة المفاهيم الغربية على فكر رجال الاجتماع في بلادنا ، وعن عدم نجاحهم في تطوير مفاهيم أصيلة لتحليل واقع مجتمعاتنا ، يقول سالم ساري : يكتب رجال الاجتماع العرب ، ومفاهيم التحليلية الغربية تصعى على محيطهم الفكري ، فم يطوروا إلا قليلاً من المفاهيم التحليلية لأصية التي تساعد على فهم واقع

الاجتماعي العربي وتوجهه إلى تعبيره ، ولم يظهر لسنوات طويلة في التراث العربي لعلم الاجتماع فيما يتصل بالمشكلات الاجتماعية التقيدية على الأقل ، إلا تطابقاً مع المفاهيم النظرية الغربية بمسلماتها وفتراضاتها وارتباطاتها) . (ص ١٨٧) .

(٢) - عن معالجة رجال الاجتماع في بلادنا مشكلات مجتمعاتنا في ضوء المفاهيم الغربية التي تجمدت في بلادها ، يقول ساري : (وقد أخذ الاجتماعيون العرب مفهوم « المشكلات الاجتماعية » كما تجمد في المجتمعات العربية الصناعية ... فلم تحرح إشكاليات البحوث العربية بذلك عن أنماط سلوكية وأفعال احرفافية وقيم باثولوجية ، أو صواهر مشكلة قابلة سملاحصة والقيس كاحتلالات فردية واحتلافات ثقافية أو وصمات اجتماعية) . (ص ١٩٢) .

(٣) - عن عدم وضوح الرؤية في النظرية والمنهج عند رجال الاجتماع في بلادنا ، يقول ساري : (إن الاجتماعيين العرب يعانون من عدم وضوح الرؤية في النظرية وفي البحث المنهجي ، فهم يميلون في معظم الأحيان إلى نقد كل ما يطرح في المجتمعات العربية دون لتوصل إلى نظرية للمجتمع العربي ، وإن إشكاليات بحوثهم تكمن في أنها لا تمت بصلة إلى الواقع المجتمعي العربي) . (ص ٣٨٣) .

(٤) - عن نقد رجال الاجتماع في بلادنا للنظريات الغربية مع استمرار الاعتماد عليها اعتماداً كلياً ، يقول ساري : (كثيراً ما يصب رجال الاجتماع العرب قدحهم على النظريات والمفاهيم التحليلية الغربية بدعوى أنها نائية وسحيقة ، صغت لعالم غير عالمهم ، ولا تحمل إلا صلة قليلة فقط لواقعهم الاجتماعي المرير ، وفي حين لا يمكن الإنكار أن المجتمعات العربية - كغيرها من مجتمعات العالم الثالث - تخبر مشكلات ذات تعريفات ومصادر ومصائر مغايرة ، فإن رجال الاجتماع العرب لم يقدموا البديل الحدي ، بصريا ومهجيا لدراسة حقائق مشكلاتهم العربية . ومن المفارقات العجيبة أن يستمر وعي رجال الاجتماع العرب بقصور هذه النظريات الغربية حنبا إلى حب مع استمرار اعتماد عليها ، بصورة كنية أحيانا في بحوثهم ودراساتهم العربية) . (ص ٤٥) .

(٥) - عن عدم اكتراث رجال الاجتماع في بلادنا بقيم وتقاليدهم مجتمعاتهم ، ونظرتهم لها على أنها عادات وتقاليدهم جامدة ، وتفسيرهم للمشكلات الاجتماعية في ضوء عقائدهم ومصالحهم الضيقة يقول ساري : (وستظل المشكلات الاجتماعية تعني بذلك أحكاماً قيمية وتقويمات فيية يطبقها معرفوها ودارسوها وحراؤها على ما يعتري

النظام الاجتماعي والسياسي القائم ، لا تعكس إلا قيمهم وعقائدهم ومصالحهم الضيقة ما لم يتم الرجوع في تعريفها وتحديدتها إلى أفراد المجتمع العاديين ، الذين لا تعرف أي مشكلات مجتمعية فعلية إلا بهم . وقد لا يعني كثير من دارسي علم الاجتماع بالقيم المجتمعية الراسخة ، شيئاً أكثر من عادات وتقاليد ونظم جامدة تحجب عنهم رؤية التناقضات والمتغيرات والتحويلات التي تقع داخل مجتمعاتهم) . (ص ١٤) .

رابعاً : محمد شقرون الأستاذ بكلية الآداب بالرباط بالمغرب .

يعد (محمد شقرون) مثلاً بارزاً لرجال الاجتماع الذين يهاجمون استخدام المفاهيم العربية مع استمرارية الاعتماد عليها في نفس الوقت ، كما أشرنا إلى ذلك في البند الرابع عند سالم ساري ، ويتضح ذلك من الفقرة الآتية التي ناقض فيها شقرون نفسه بعد سطر واحد مما كتبه . يقول شقرون : (كما أنه لا يصلح كذلك قبول الألفاظ المرحية للآخرين التي تؤدي بنا إلى ميدانهم الخاص لكي نخضع لمطلقهم الخصوصي في معركة نكون الخاسرين فيها مسبقاً . يجدر بنا - حسب رأيي - أن نتكلم فيما يتعلق بالمجتمعات العربية عن « الأنوميا » عوض الأزمة) . (ص ٦٨) .

يهاجم محمد شقرون تمسك العرب بالحفاظ على أعراضهم وشرفهم واهتمامهم بتهديب أخلاقهم بالتمسك بالسلوك القويم حسب التقاليد ، ويدعو إلى قطيعة الماضي بل فقدان الذاكرة فيما يتعلق به . يطالنا بإعادة النظر فيما يسميه بالنظام القديم ، وفي كل التصايف التي يقوم عليها . (ص ٧٠ ، ٧١) . وهو رحل ماركسي التفكير ، معاد للدين ينادي بالتصادم معه والسعي نحو تفكيكه وحله موضوعاً للبحث العلمي والتاريخي . (انظر محمد شقرون ، الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٠ ص ١٢٧ - ١٣٦) .

خامساً : عالي شكري وهو رجل اجتماع مصري .

عالي شكري ماركسي التفكير أيضاً ، اعترف بأن رجال الاجتماع في بلادنا يستوردون العلم الاجتماعي كما يستوردون قطع غيارات السيارات ، كما يعترف بعياب الرؤية النقدية عندهم ، وباستخدامهم لأدوات المناهج العربية التي لا تولد إلا نفس النتائج التي توصل إليها الغرب كذلك . أقر عالي شكري بعدم حيادية الفكر الاجتماعي وكشف عن عدة نقاط مهمة :

الأولى : أن رجال الاجتماع في بلادنا حاولوا فهم التيارات الإسلامية بمنهج غربي فسد

في بلاده أصلاً . وأن هناك العديد من الكتب التي كتبت باللغة الفرنسية عن الجماعات الإسلامية المعاصرة في مصر ، وأن هذه الكتب سوف تتحول باضرورة إلى مصادر للباحثين العرب الشباب في بلادهم أو في الغرب .

الثانية : هي أن محاولة التوفيق بين الإسلام والعرب سوف تنتهي إلى أن يصحح العرب هو المنهج ، والمجتمعات الإسلامية هي مادة التحليل .

الثالثة : إن التفاعل مع الغرب قد أثمر في نظره عن أئبع الثمار التي يصرب لها مثلاً كتاب طه حسين في الشعر الجاهلي . فكشف بذلك عن أن العداء للإسلام والسعي نحو فهمه على الطريقة العربية هو أحد أسباب تمسك رجال الاجتماع بالمنهج الغربي .

الرابعة : أن الحبراء الاجتماعيين العرب يشعلون مناصب مرموقة في الهيئات لعربية والدوية ، ويتقاضون رواتب كبيرة من أجل خدمة أهداف هذه الهيئات ذات الطابع الأيديولوجي . (ص ٨٣ - ٩٧) .

سادساً : حيدر إبراهيم . المحاضر السابق في قسم الاجتماع بجامعة الإمارات العربية المتحدة .

أكد حيدر إبراهيم ما أشرنا إليه سابقاً على النحو التالي :

(١) - عدم حيادية علم الاجتماع ، وأن العلوم الاجتماعية علوم عقائدية ، وأن اساحت فيها لا يتفصل عن ظروف حياته ومعتقداته وطبقته وعصويته في المجتمع .

(٢) - أن أصحاب ما يسمى بعلم الاجتماع الإسلامي - باستثناء من لهم قاعات إسلامية واتساق فكري - يجمعون ما لا يأتلف ، شديدو العمومية ، يضعون المشروع القديم في أكواب حديدة لا يعيرون المصموم ، يستخدمون المفاهيم الغربية نفسها بوضع ملصقات حديدة عليها ، أو إضافة كلمة إسلامي أو مسلم لهذه المفاهيم ، يتحورون في فترة قصيرة من اتجاهات ومدراس متناقضة تماماً مع هذا الاتجاه الحديد الذي تسوه ، تعج مؤلفاتهم بالأخطاء والمعالصت المسححية التي تتعارض مع منحهم الجديد .

يدافع حيدر إبراهيم عن اتجاهه الماركسي ويشير إلى بدايات محاولات كسر حنكار علم الاجتماع الغربي المنصقة العربية . هذه المحاولات التي بدت بترجمة سمير

نعيم وفرح أحمد فرج لكتاب أوسيبوف عام ١٩٧٠، وتأييد عاطف غيث لهذه المحاولة بكتابته مقدمة الكتاب التي يرى فيها أن المادية التاريخية هي المنهج الأكثر ملاءمة لفهم واقعنا الاجتماعي . يشير حيدر إبراهيم أيضاً إلى ترجمة كتاب نقد علم الاجتماع النورجوارى المعاصر ، ثم لكتاب عبد الباسط عبد المعطي (مطالعات نقدية في الاتجاه السوفياتي في علم الاجتماع عام ١٩٧٧) . (ص ١٠٧ - ١٣٧) .

يفهم حيدر إبراهيم الإسلام في ضوء المفاهيم الماركسية ، وآراء مولر وسبسر وكونت ودور كايم وغيرتر وفيرث وورسلي ودومونت وطومسون وثر بورن وستارك وجولوك وسبيرو فوشتواغ ودكسون والتوسير وماكس فيبر ونيدهام . لكن المهم هنا هو أن حيدر إبراهيم من دعاة ما يسمى بلاهوت التحرر وتناقض الثورة مع الدين . (ص ١٣٧ . انظر كذلك الأسس الاجتماعية للظاهرة الدينية ، الدين في المجتمع العربي ص ٣٣ - ٦٢) .

سابعاً : أحمد مجدي حجازي . أستاذ الاجتماع بجامعة القاهرة .

من دعاة المادية التاريخية ومنهجها الجدلي ، ينظر إلى الدين على أنه خرافة وترييف ، ويدعو إلى ما يسميه بالرؤية التقدمية التي تحرر التراث وتغلبه مما يسميه بالقداسة والتوثن (ص ١٣٩ - ١٦١) .

ثامناً : محمود الدواري . أستاذ الاجتماع بجامعة الملك سعود .

أقر الدواري بطغيان المدارس السوسيولوجية الغربية على التكوين المعرفي لعلماء العرب المحدثين ، لكن الذي أضافه الدواري هو إشارته إلى احتقار رجال الاجتماع في بلادنا لتراثهم العربي واعتقادهم بعدم تمثيه مع الحياة العصرية ، يقول الدواري :

(لكن أزمة المثقفين العرب لا تنتهي عند فقر أو عدم وجود أساس لقاعدة تفكير اجتماعي ، وإنما تعداه إلى تركيبتهم النفسية (الشخصية) . فمنهم من يميل إلى تحقير التراث العربي على العموم ؛ لأنه في نظرهم بعيد عن أن يتماشى أو يتلاءم مع قضايا الحياة العصرية) (ص ١٧٤) .

تاسعاً : عبد الباسط عبد المعطي . أبرز أعضاء حزب التجمع الشيوعي المصري ، رئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع ، وأستاذ الاجتماع بكلية البنات جامعة عين شمس .

اعترف عبد الباسط عبد المعطي بالآتي :

(١) - فقدان الثقة والفجوة بين متخذي القرار والمتخصصين في علم الاجتماع . وأنه قلما يستدعي المتخصصون في علم الاجتماع للمشاركة في تحليل القضايا التي تواجهها المجتمعات أو حتى في حدود البحوث التي تجريها مؤسسات علمية رسمية ، وأن الإفادة منهم تكون في أضيق نطاق (ص ٢٠١) .

(٢) - أن رجال الاجتماع في بلادنا يدرسون القضايا والمشكلات بعد حدوثها وتصحح حجمها ، وأن معظم القضايا التي درست جزئية ومرتبطة بمشكلات اجتماعية غير سوية (ص ٢٠٢ - ٢٠٣) .

(٣) - أن النقل الذي يقوم به رجال الاجتماع في بلادنا للفكر الغربي أو الشرقي ليس نقلاً أميناً ولا دقيقاً ، وأن النقد الذي يقلونه ضد هذا الفكر نقل حرفي ، مما يخفي الضعف المعرفي والفكري للمشتغلين بعلم الاجتماع في بلادنا .

(٤) - أن شروط الإبداع عند رجال الاجتماع في بلادنا غير متوافرة . (ص ٢٠٦) .

(٥) - سيطرة المكتبة العربية على علم الاجتماع في بلادنا وخاصة الفرنسية والأمريكية والإنجليزية . يقول عبد المعطي : (فأكثر من ٩٠ ٪ من الترجمات هي عن هذا المصدر) .

(٦) أن المؤسسات الأمريكية تقوم بتدعيم وجود الفكر الغربي ، ومنها ومؤسسة فرانكلين بصفة خاصة (ص ٣٦٥) .

(٧) أن هناك سحوتاً مشتركة بين جامعاتنا وهيئات أجنبية تتم لصالح الأمريكيين واليهود ، ويشارك فيها رجال الاجتماع في بلادنا (ص ٣٦٧) .

يدافع عبد المعطي عن تبعيته الشخصية للفكر الماركسي وللنظام الاشتراكي العالمي ، بقناعته الأيديولوجية بهذا الفكر ، وبأن أساليب النظام الاشتراكي لا تطلب تابعين ، وأن هذا النظام لم يسع إلى فرص التبعية على المشتغلين بالعلم (ص ٣٦٥) .

يحدد عبد المعطي أوجه التشابه بين أصحاب الفكر الماركسي وبين ما يسميه بالترشيبيين احدث ، ويرى أن هناك أرضية مشتركة بينهما ، وأن الصراع لن يكون إلا بينهما ، وأن هذا الصراع سيفضي إلى : (إما سطوة أحدهما وعلبته مع بقاء الآخر . وإما الوصور إلى تيار نوعي جديد يخرج من صراعهما) (ص ٣٧٨) .

عاشراً : المختار الهراس . أستاذ الاجتماع بكلية الآداب بالرباط :

يرى الهراس أن الظروف والماركسية تتضمن مع الإمكانيات النظرية والمنهجية البديل الأكثر ملاءمة وقدرة على الاستجابة لواقع مجتمعاتنا (ص ٢٨٥) .

حادي عشر : عبد الصمد الديالمي ، أستاذ الاجتماع بفاس بالمغرب :

اعترف الديالمي بما يلي :

(١) أن رجوع رجال الاجتماع في بلادنا إلى ابن خلدون ما كان إلا مجرد عصا سحرية تغطي - عن طريق الوهم - غياب العرب عن ساحة علم الاجتماع . (ص ٢٨٧) .

(٢) أن علم الاجتماع في المغرب كان في خدمة الاستعمار الفرنسي ومخبراته ، وأنه كان يسعى إلى إعادة تركيب حياة المجتمع المغربي وتنظيمه ، وتعميق الصراعات العرقية بين العرب والبربر ، والعمل على استمرار الرواسب اناقل الإسلامية فيها على صعيد المعتقدات والمؤسسات والممارسات ، وتصوير الإسلام لبربر بأنه قوة استعمارية تسلط عليهم لتسلب منهم ممتلكاتهم وهويتهم على وجه الخصوص ، مما يسهل الطريق لتصويرهم بالتأكيد على تجنب أسلمتهم وتعريبهم ، ثم العمل على تطويرهم نحو الثقافة الأوربية .

(٣) ساعد علم الاجتماع على تكوين طبقة متوسطة بفضل التعليم ، تتوجه إلى الوظائف العصرية ، وتدافع عن قيم الحداثة في شكلها العربي ، وخاصة في مجال اللبس والسكنى وتحرير المرأة .

والديامي من أتباع المادية التاريخية ونظرية الصراع الطبقي ، ويرى أن ولادة علم اجتماع مغربي مشروطة بإنتاج نظرية حول الأشكال المغربية الخصوصية للصراع الطبقي . (ص ٢٨٧ - ٣٠٧) .

ثاني عشر : الطاهر لبيب أستاذ علم الاجتماع بالجامعة التونسية :

أقر الطاهر لبيب بما يلي :-

(١) أن تريح علم الاجتماع في تونس يبدأ بأرسطو ، ثم يمر بابن خلدون ومونتسكيو وساك سيمون وروسو وماركس وبرودون ودوركايم ومارسال وموسى ومكس فيبر ، قبل الوصول إلى أهم مدارس علم الاجتماع المعاصر في أهم البلدان

(٢) أن معرف العربي موضوع محل لدى بعض علماء الاجتماع الفرنسيين ، الذين
واكبوا نشأة قسم علم الاجتماع في تونس .

(٣) أن مؤتمرات في علم الاجتماع في تونس تعلب عليها لتقافة الأورسة - مع الهيمنة
الفرنسية - وأن اللغة الفرنسية هي لغة أغلب المراجع .

(٤) أن سمير أمين هو المرجع الأول في تدريس علم الاجتماع في تونس ، وأن ماركس
هو الإله الحفي الذي يتغير الموقف منه دون أن يهمله أو يفصل عنه

(٥) أن الواقع العربي يفهم دائماً عبر قراءات ماركسية . (ص ٣٠٩ - ٣٢٩) .

ثالث عشر : فوزي العربي .

يعترف فوزي العربي بانعكاس تبعية رجال الاجتماع في بلادنا للفكر الغربي
والماركسي على الطلاب ، فيقول :

(الوضع الراهن لعلم الاجتماع في البلاد العربية وضع مؤسف إلى حد كبير ، نظراً
للتحديات التي يواجهها ، وبضراً لأن كثيراً من الأساتذة متأثرون عاصراً بنظريات العربية
والمستوردة والديحبية على المجتمع العربي ، فوجد أن بعضهم باصر في محاضراته
ومؤلفاته المدارس الغربية في علم الاجتماع ويؤيدها ، ويتعصب لها أحياناً ، ويتأثرون في
ذلك بما كتبه علماء الغرب في علم الاجتماع . ونرى البعض الآخر نمسك دائماً بعلم
الاجتماع الماركسي ، ويؤيدون قضايهم بأفكار راديكالية لا تمت إلى مجتمعنا العربي
لذي يعيش فيه بصلة ، والنتيجة عكسية سواء من ناحية المساقات ، أو من ناحية المناهج ،
أو الموضوعات المطروحة في أقسام الاجتماع في الجامعات العربية تنعكس على الطلاب
صفة خاصة ، إذ نجد أن الطالب المتخصص يتعرض لآراء المفكرين العربيين أو
الماركسيين ، أكثر من تعرضه لفكر الاجتماعي عند العرب ، وبعدة أخرى فإن علماء
الاجتماع العرب يعانون من السعية افكرية ، ومتأثرون بنظريات المستوردة التي
عاصروها في مرحلة الكويز ، ومازالوا يكرسون أنفسهم لها) (ص ٣٨٢) .

رابع عشر : عبد الوهاب بوحدية .

يتحدث بوحدية في نفس القضية التي تحدث عنها فوزي العربي فيقول :

(لقد تأثرنا نحن من العرب « بالموصات » الساريسية . حيث يرددون انفسهم
صويل فنتلون ، ثم يقصرون فتتبعهم بذلك ، يادون بالمط لآسيوي لالتهج ، فسباق

خمس سنوات نبحث في النمط الآسيوي للإنتاج ، ويقولون « التبعية » فندخل في مناقشة قضية التبعية . ثم يقولون لا تبعية ولكن هناك محاور ومراكز وهوامش فندخل في هذه المجادلات) (ص ٣٨٤) .

* * *

هذه هي حقيقة علم الاجتماع في بلادنا ، أوردناها بأقلام أكثر من أربعة عشر رجلاً منهم . إنهم يعترفون بتبعية علم الاجتماع في جامعاتنا لفكر الغربي والماركسي ، وبأن حاله أكثر تشدداً في تبعيتهم لهذا الفكر من أصحابه أنفسهم . يعترفون بأن علم الاجتماع ليس محايداً ، وبأنهم لا ينتحون علماً حقيقياً ، وإنما يستوردون ويستهلكون بدون تبصر . يعترفون بأن مناهجهم قاصرة ، وأساليب وأدوات بحثهم معيبة ومستوردة لا تلائم واقعنا . ناتج حوثهم هزيل ، لا يصيف معرفة إلى المعرفة القائمة عند المثقف أو الرجل العادي . يعيشون في بلادنا بأجسامهم ، أما عقولهم وفكرهم ففي بلاد بعيدة . معظمهم ماركسيون عقلانيون علمانيون ، يتبنون المادية التاريخية والصراع الطبقي . يهاجمون ويتقنون الفكر العربي ، ويعتمدون عليه في نفس الوقت ، ويرون أنه قدم أعمق التحليلات عن تخلف مجتمعاتنا وأصدقها ، وأن النظريات الغربية تحوي دروساً نافعة الثراء والمائدة . يسلمون بأن هذه النظريات لم تعطنا الأدوات اللازمة لمعالجة واقعنا ، وأنها تردد في جامعاتنا بشكل آلي ، وأن جامعاتنا نظمت على النموذج الغربي . وانتهجت طريق « نقل المعرفة » التي تحصل عليها العرب في قرنين من الزمان . يعالجون مشكلاتنا الاجتماعية في ضوء المفاهيم العربية التي تجمدت في بلادها . ليس عندهم وضوح في الرؤية ولا في البحث المنهجي . يحتقرون تراث أمتهم ويظنون إلى عاداتها وتقاليدها على أنها جامدة . لا تثق الدولة فيهم ولا يستعان بهم في اتخاذ القرارات المتعلقة بالقضايا المجتمعية . يتعاونون مع المؤسسات الأجنبية في تقديم ما تحتاجه من معلومات عن بلادهم . هذا هو حال علم الاجتماع ورجاله في بلادنا .

الفصل الثالث

علم الاجتماع

ديانة دينية لمحتوه فرنسي

الفصل الثالث

علم الاجتماع : صياغة دينية لمعتوه فرنسي

أول ما يجب الإقرار به هو أن علم الاجتماع بالمعنى الأكاديمي الحديث الذي يدرس في جامعاتنا - بما فيها جامعات الإسلامية - هو أوروبي نشأة ، تأسس على يد معتوه فرنسي اسمه « بوجست كوت » ، لا ارتباط له بالإسلام ولا بأس حدود . وما يجب الإقرار به - ثانياً - هو أن أفكار علماء اجتماع العرب التي تدرس في جامعاتنا - بما فيها الجامعات الإسلامية - لا تفصل مطلقاً عن آليات الفكرية ولأخلاقية اسبغته في بلاد العرب . وثالث ما يجب الإقرار به هو أن الأنشطة الفكرية والسطريات الفكرية علماء الاجتماع تمت في أثناء أزمات سياسية واقتصادية كانت اجتماعات لعربية تمر بها ، وكان على علماء الاجتماع أن يقدموا اجتماعاتهم صياغة نظرية تمكنهم من تحصيل هذه الأزمات .

وبعني هذا جميعه أنه لا شأن لنا في بلادنا بفكر هذا معتوه ، ولا بالآليات السائدة في العالم الغربي ، ولا بأزماته التي مر بها ، لكن رجال الاجتماع في بلادنا كانوا أكثر عتاهة من « كوت » ، ففسحوا مقولات التي نشأ وتطورت في هذه المجتمعات ومع أزماتها ، برغم أنها تقوم على مسلمة تشكلت في ظروف تختلف تماماً عن ظروفنا ، ولم يكن هناك من مبرر لقبول هذه المقولات وعتادها مسلمة

نشأ علم الاجتماع في مناخ وظروف لا شأن ولا دخل لنا بها . دين وكنيسة تدعو إلى الرهانية وتحقق الصافات التي تؤدي إلى المحافظة على النوع . حياة رجال الكنيسة مليئة بالفواحش والمكرات ، استحوذ عليهم الجشع وحب المال . انحصر أخلاقهم وأخلاق بابائهم . يبيعون المناصب والنوائف كالسلع ، يؤخرون الحنة ويصدرون صكوك غفران في الوقت الذي كانوا يأمررون للناس فيه بالحرمان باسم الدين . كنيسة أدخلت الكثير من الحرافات على الدين ، من لم يؤمن بها يصرد من رحمة الرب . معت الناس من البحث في فهم الكتاب المقدس وتفسيره . ادعت آراء ونظريات حفرافية وتاريخية وطبيعية مليئة بالحرافات والأخطاء عن الكون والإنسان والحياة ، جعلتها

مقدسة لا تناقش ولا تصحح ولا تحرب ، يكفر من لا يؤمن بها . وحينما انفجرت العقلية الأوروبية ، وحطم العلماء قيود الكنيسة وأثبتوا خطأ هذه النظريات ، ثارت الكنيسة عليهم وعاملتهم كملحدين وكزنادقة ، وأنشأت لهم محاكم تفتيش عاقبت ثلاثمائة ألف منهم ، وأحرقت اثنين وثلاثين ألفاً أحياء ، قتلت « برونو » وأحرقت « غاليليو » وغيرهما من الناس والعلماء (١) .

كان منطقياً إذ أن يثور الناس على الدين والكنيسة ، وأن يفصلوا بين الدين والحياة ، وبين الدين والعلم ، وبين الدين والعقل ، وكان منطقياً أيضاً أن تصبح العقلانية والعمانية هي دينهم الجديد ، وأن يقيموا الحياة والعلم على أساسهما . ولكن ماننا نحن ومال هذا كله . الدين والعلم في الإسلام متساندان ، والدين والعقل في الإسلام متساندان ، والدين والحياة في الإسلام لا ينفصلان ، لكن الببغاوات في بلادنا راحوا يقلدون الغرب في كل شيء ، ويدخلون جحر كل ضب يدخه ، ففصلوا بين الدين والحياة ، والدين والعلم ، والدين والعقل . وتكشف لنا الفقرة التالية لرجال الاجتماع في بلادنا قمة هذا العته الذي وصلوا إليه في تقليد الغرب .

يقول عزت حجازي :

« فربط سيادة الدينيوية (العلمانية) بسيادة مبادئ المنفعة والمذة ربط ضالم . لقد خلصت الدينيوية الإنسان الأوروبي من حبروت كنيسة لا تعرف الرحمة . كانت أداة إقصاع في سحق حموع الشعب ، واضطهاد المعارضة ، لهيمنتها بعظلة ووحشية . فالدينيوية في تقديرنا علامة من علامات تقدم الإنسان الحقيقي ، وإن كان في تراث الحضارة الأوروبية الغربية ما يساعدنا على الخلاص من التخلف واتبعية وتحقيق بهصة ، فإنه يرتبط بهذه القيمة » (٢) .

نشأ علم الاجتماع نتيجة لتغيرات ثوريه دراميه عنيفة في البيئة الفكرية والدينية والسياسية والاقتصادية للمجتمع الأوروبي في القرنين السادس عشر والسابع عشر . ويعكس مصطلح (الثورة) هاهذه الصيغة الدرامية للتغيرات التي حدثت في أوروبا ، ويعني أيضاً الطبيعة العنيفة والحاسمة لهذه التغيرات . وبالرغم من أن هذه التغيرات قد استعرت عشرات السنين لكي تصبح واقعاً فعلياً ، فإنها لم تكن تحولات مفاجئة بقدر ما كانت عمليات تطويرية غيرت طبيعة العالم الاجتماعي الأوروبي بشدة .

ثلاث ثورات كبرى نشأت في ظلها علم الاجتماع ، . ثورة (اقتصادية) قضت على

بقايا نظام اقتصادي قديم ، وظهرت فيها الصناعات ذات الحجم الكبير ، لكن أهم آثار هذه الثورة سقوط سلطة الدين واهتزاز بناء الأسرة . وثورة (فكرية) أطلق على أصحابها (فلاسفة التنوير) ، وهم رجال قدسوا العقل ، وسحقوا الدين والأسرة . لأنهما غير منطقيين في نظرهم ولا يتسقان مع العقل . لم ير هؤلاء الرجال أن فهم الإنسان والمجتمع ممكن بالرجوع إلى الدين ، وإنما بالرجوع إلى نموذج « بيوتس » . أدخلوا الإنسان والمجتمع تدريجياً في حقل العلم ، وكان ذلك نقطة البدء في الانقطاع عن الدين الذي كان يسيطر عليهما . كان جهد هؤلاء الرجال منصفاً على مهاجمة الدين وتحرير الفكر من التأملات الدينية . وإخضاع هذه التأملات لميدان العقل .

تبنى رجال الاحتماع والمثقفون من العلمانيين وغيرهم في بلادنا أفكار التنوير هذه ، وانخدع السذج منا بالمعنى الظاهر والبراق لكلمة التنوير .

أما الثورة الثالثة فهي (الثورة السياسية) . ويقصد بها هنا الثورة الفرنسية التي لا تزال إلى اليوم تلقى احتراماً وتبجيلاً واحتفالاً في عالمنا الإسلامي ، فقد أثرت تأثيراً بالغاً على كافة علماء الاحتماع . استمدت هذه الثورة فكرها من فلسفة التنوير ، فزلزلت كيان الأسرة ، وضربت سلطة الأب على أولاده بعد البلوغ ، وحاربت الرابطة الأبدية للزواج ، وعادت تمارس الأسرة كما عادت الدين أيضاً ، ونادت بإلغائه أو إعادة تنظيمه ، وجعلته خاضعاً لسلطة الدولة لا مهيمناً عليها .

ونحن في بلادنا لا شأن لنا بهذه الثورات . وقد أقر علماء العرب أنفسهم بأن الثورة الفرنسية تنتمي إلى تاريخ خاص بها وكانت مسبوقة بإنتاج فلسفي خاص بها ، ومركزة إلى بناء اجتماعي ليس له أي وجود في العالم الإسلامي . وأقر « رنارد لويس » - أشد المستشرقين دهاء في إخفاء حقه على الإسلام - بأنه لا يمكن العثور في اللغة العربية على لفظ مرادف لكلمة ثورة « Revolution » (٣) .

نشأ علم الاجتماع بعد أن تم التأليف بين تيارين كانا يسودان في أوروبا ، هما التيار العقلاني والتيار التجريبي ، وهما تياران يخلعان ثقتهمما العظيمة على العقل والملاحظة كوسيلتين لحل مشاكل الإنسان والمجتمع . ويريان أن المجتمع يخضع لسنن طبيعية وليس لسنن إلهية ، وأنه يمكن حل مشكلات المجتمع بالكشف عن هذه القوانين لا بالرجوع إلى الله خالق هذه القوانين .

كل فكرة من أفكار علم الاجتماع تسود في عامنا اليوم يكثر ردها إلى ثلاثة

اتجاهات رئيسه تضرب حدودها في علم الاجتماع : لأجله لأن هو لأجله
 (الرايكاكي) المتأثر بفلسفة شوبير . ثم يكرر هذا الاتحاد مقفولا في سديه ، لكنه فرض
 نفسه اليوم يبادي أصحاب هذا الاتحاد تعبير نظام مدته بصورة عليه . ولأنه لشي
 هو لأجله (سيرلي) . وهو اتحاد يقبل النظام فأنه ولا يرى في ثورة مصدر بحرية
 هذا الاتحاد علميات جديان ، يقول أويس ، بـ «عده» أورب . وإسديه لا يجب
 أن يقوم على دين ، ويؤدي تادي تحرير فكر من دين ويرى أن التقدم من
 يتحقق إلا بد تحرر عقل الإنسان وروحه من أرواح دينية . ثم لأجله شت فهو
 لأجله (محافظ) . يقف على رأسه : وحسب كوست : الذي أصيب بأمر من
 عضوية وحتالات عقلية ، وكان مبروحا من هي يدبر عنها ويحميها من سر .
 ثم أحب مرة سحر فرسي هم لها عشق ، وخرج على عدم دين جديد ، ونصب
 من نفسه (بابا) هذا الدين .

كان أول سم فرع رؤوسه بشدة وحل صلات في أيامه الأولى من علم
 لاجتماع ، هو اسم هذا المعتوه الفرنسي . وكان أول ما تعمله فيه هو قانون من حل
 لثلاث ، هذا قانون الذي أصبح عقل حيز محفوض فخرج عليه بروايته التي تحتاج
 به ويدين ولأسياء ورسن وعماء ليس وسوخته صورة مرة بقصع على عبر
 لمدقق إدراكها .

الذي كان يريد أن يقوله لنا «كونت» من هذا القانون ، هو أن عهد تفسير ما
 بحري في هذا ككون - رحوح - بي منه وبى دين فديسى ومصى ، به عهد بمنش
 الإنسانية في طفولتها . إن هذه الإنسانية تقدمت الآن وتخت عن مثل هذه التفسيرات ،
 ولم تعد تؤمن إلا بالعلم .

كان من أحضر الدروس التي تنقيها في صلب (نصصا دين عن لعلم
 ونعاصهم) . غنوب أن من راجعية وتحلف أن نفس صور هر طبيعيه ولأجله
 تفسير دين ، فلا مجال في دراسة علم لاجتماع تفسير لأحداث رحوح إلى به
 وملائكة وروح وح والشياطين ، فقد كنه من عيشت . ومن أمور متغيرا التي
 لا يعترف بها العلم ، لأنها خرافة في خرافة .

تعمدا فلسفة الموضوعية التي حدث عنها هذا المعتوه ، والتي استعرق تأليفها شي
 عشر عاما ، وكذا تنوهم أنها مجرد تطبيق مدنى أهمية على دراسة الصور الطبيعية

ولاحتماعه . ما كما عي أنها فلسفة إلهادية لا تصنع مكاناً له أو سدين في حركة
صوهر . لا بعد أن كتشفها لنا الشيخ مصطفى صري - يرحمه الله - (٤) . كنا نرى أن
لدين ولعلمه في الإسلام متساويان ، وصدا أنهما فلسفة علمية فهي لا تتعارض مع
لإسلام . ثم نحن وحدنا ندب حذعنا بهذه الفلسفة ، سقنا شيوع الأهر لدين كانوا
يتمدحونها ، وعرف من الشيخ مصطفى صري أن الشيخ فريد وحدي قد وقع في
تساكها ، وعرف من أساتدنا في علم لاحتماع الدين كانوا يكتبون صحر عنها أنها
كانت وراء كتب عبي عبد ررق (لإسلام وأصول الحكم) ، ووراء أفكار صصوي
جوهري ، وأنها أحد أسباب سقوط الخلافة الإسلامية (٥) .

عرفنا أن لفلسفة الوصعية تعني إحلال روح علمية محل الروح لدينية ، وعرف
أن علم لاحتماع قد حل بهذه الفلسفة مشكلات الأخلاق ودين . سى هذا المعتقد
الدين والأخلاق على فلسفته الوصعية نى ثم يعد بها حجة على لاعتماد على الدين .
عرفنا أن لفلسفة الوصعية تفصل الأخلاق عن دين ، وأن « كوت » حاول أن يصنع
أخلاقاً وصعية بعيدة كل البعد عن أية فكرة دينية ، وحلية تدم من أي مصدر إلهي .

له عبدا هو محور الكون ، ومن الله عرف أصل هذا الكون ومصيره . وحاء
أساتدنا ليعلموا ما تعلموه من هذا المعتقد من أنه يستحيل على العقل بشري أن يصل
إلى مفاهيم مطلقة ، وأنه حينما يصل إلى المرحلة الوصعية ، سيقع تمام عن البحث في
أصل الكون ومصيره . وعن معرفة أصل الطبيعة من الظواهر لبدأ في لاسخدام العلمي
المنظم معتمد على ملاحظة وبرهنة ليكشف عن القوانين التي تحكم حركة الظواهر

أدركنا استحالة لقاء علم لاحتماع مع الدين ، لأن أساتدنا علموا أن تأخر علم
لاحتماع في الظهور كعلم وصعي ، ما كان إلا لأن موضوعاته كانت تحصص للأفكار
الدينية .

تعلم من هذا المعتقد أن المطلق لا وجود له في العلم ، وأنه ليس إلا فكرة رائعة لا
يقبها علمه الوصعي اعصور في المعرفة السسية ، فقد كان المطلق الوحيد عنده هو (أن
كل شيء نسبي) (٦) .

تعلمنا من هذا المعتقد أن الدين مر ثلاثة أطوار ، بدءاً أولاً بالحالة الوثنية ، وهي عادة
الضيعة والشمس والنجوم . ثم مر مرحلة تعدد الآلهة ، ثم انتهى إلى مرحلة التوحيد
عبادة لأصنام والشمس كما تعلمناها من « كوت » هي الصورة الأولى لصحر الدين .

وأن مرحلة تعدد الآلهة كانت مرحلة صمحلل وتقهر لمفكر الديني ، وأن لتوحيد هو السبب في ازدياد هذا الاضمحلل والتقهر في الفكر الديني .

علما هذا المعنوه أن مهمة علم الاجتماع هي أن يكشف عن سلسلة التحولات المتابعة للعصر الإنساني الذي بدأ من مستوى لا يرقى عن محتومات (القردة العليا) ، وتحول تدريجياً إلى حيث يجد الأوروبيون المتحضرون أنفسهم اليوم .

الأديان عند هذا المعنوه ولدت من الحرجيات القديمة . ورأى أن الدين يجب أن يبقى شكلاً ، لكن محتواه لا بد أن يتغير . ولهذا انشغل في أواخر حياته بصياغة دين عالمي بلا إله . ألقى فيه على اطقوس ، وبدلاً من أن يتجه أساس إلى إله غير مرئي ، فإنهم يتجهون إلى الإنسانية لعبادتها .

اخترع هذا المعنوه ديناً جديداً أسماه (دين الإنسانية) ، وهو دين تشليهي كالصراينة . أقانيمه الموحود الأعظم : وهو الإنسان ، والوثن الأعظم : وهو الأرض . والمحيط الأعظم : وهو الفضاء الخارجي المحيط بالأرض . الوثن الأعظم ضحى نفسه معرضها للقلب والمذبة ليكون منشأً للموحود الأعظم ، فحس مدينون له بالعبادة شكراً . لكن ممثل الكمال الأعلى وهو الإنسان هو الأحق لأن يتخذ معبوداً ، والإنسان عند هذا المعنوه هو أفصل من الله ، وأجدر بالعبادة : لكونه مستفيداً من محبتنا ومحتاجاً إلى خدمتنا . ولأنه لا يحثنا بالمكافأة على أفعالنا . وامرأة هي أجدر بالعبادة ، إنها محل لتحقيق أمانتي الصداقة والعشق . جعل لها هذا المعنوه أربعة وثمانين عيداً تحتفل بها ، وتسعة مراسم تقديس في السنة (٧) .

كان هذا الدين اشاذ لهذا الفرنسي المعنوه ثمرة حبه لراحة السجين . أحب كونت (كلوتيلد دي فو) ، أشعل حبه لها قلبه ، وأثر في أفكاره ، ولون فلسفته ، وانتهى من هذا الحب إلى القول إن العالم لا يمكن خلاصه واستشاله إلا بدين جديد يغدي في قلوب الناس محبة الغير الواهة ، ويقويها بتسجيد الإنسانية واتخاذها ديناً جديداً وموضوعاً للعبادة . قال « كونت » في إحدى رسائله إلى محبوبته (دي فو) : « لقد بدأت الوضعية الدينية فعلاً في لقائنا الأول يوم الجمعة ١٦ مايو عام ١٨٤٥ » (٨) . أمضى « كونت » أيام كهولته في ابتكار نظام معقد من الطقوس والصلوات لهذا الدين الجديد ، واقترح تقويماً جديداً استبدل فيه أسماء الآلهة الوثنية وقديسي العصور الوسطى بأبطال الرقي والتقدم الإنساني (٩) . وبلغت قمة شذوذ هذا المعنوه حينما عين نفسه البابا الجديد

للإنسانية ، ودعا المسلمين إلى التحلي عن دينهم ودخول هذا الدين الجديد (١٠) .

نما « كونت » في مونيبييه في أسرة تقيدية كاثوليكية . فقد الإيمان وهو في السادسة عشرة من عمره ، وتحول إلى شاب متحرر يقرأ (لفولتير) ، ثم سعى إلى إبعاد الله باسم الدين ، وكان يقول إنه مستعد لتقدير (الله) تاريخياً تسرط الانتهاء منه ومن ذكره نهائياً (١١) .

وقبل أن تنتهي قصتنا مع هذا الصمم الذي أقامه لنا أساتذتنا ، حتى أقاموا لنا صنماً آخر كان تميداً نجيباً ككونت . إنه « إميل دوركايم » الذي كنا نقرأ في صدر ما ندرسه من مقررات إهداءات أساتذتنا مؤلفاتهم لروحه . لم يكن « دوركايم » معتوهاً كأستده . وإنما كان يهودياً حبيثاً سلباً لأسرة من الأخبار اليهود ، تعم العبرية . ودرس التوراة وروتوكولات حكماء صهيون . أراد له أبوه أن يكون رجل دين كما أراد هو ذلك لنفسه . لم يحدثنا أحد عن حلفيته وانعكاسات يهوديته على فكره إلا حينما قرأنا عن مخططات اليهود وسيطرتهم الفعلية على العالم . عرفنا فيما بعد أن نسبة علماء الاجتماع اليهود في الولايات المتحدة إلى أعدادهم تزيد ست مرات . وعرفنا أن اليهود يهتمون اهتماماً غير عادي بعلم الاجتماع ، وأنهم عاقدون العزم على تقادي نشر القيم . وأنهم يحدون في إحراءات العلوم الاجتماعية الملاد في ذلك . قرأنا ما كتبه « دوركايم » عن الدين والأحلاق ، لكن أساتذتنا لم يكونوا يعلمون أنه ينفذ تعليمات البروتوكول السابع اليهودي ، الذي يدعو إلى ررع الألعام لتهديم الأديان ، واستبدال مفاهيم الناس عن الله وروح مفاهيم رياضية مادية . كل ما نعلمي أبصاراً وأبصاراً أساتذتنا هو أن « دوركايم » عالم فذ أرسى دعائم هذا العلم ، وأول من حدد حصائص الطاهرة الاجتماعية وأبرز المنهج العلمي في دراستها .

كان أساتذتنا يهيمنون إعجاباً بدوركايم ، وكانت رسائل المحستير والدكتوراه تعرض وتشرح وتفسر بإعجاب شديد آراءه وأفكاره .

أجرى هذا اليهودي دراسة عن الدين في عشيرة استرالية بدائية ، وخرج من دراسته هذه بنتائج قال إنها نظرية صالحة لتطبيق على مختلف (المجتمعات) ، وهي مختلف (الأزمنة) . كانت هذه العتيرة التي درسها « دوركايم » تعد (التوتم) . والتوتم هذا هو اسم أو رمز أو شعار العشيرة ، وعم يعبر عن شخصيتها ويميزها عن غيرها . ويعتبر أفراد العشيرة أنفسهم مرتبطين بفضل هذا التوتم برباط قرابة قوي لا يقوم على صلات الدم و

امصاهرة ، وإنما يقوم على اشتراكهم في اسم واحد . هذا الاسم الذي تحمله العشيرة هو اسم نوع معين من النبات أو الحيوان أو الحمار . تعتقد أن لها أوثق الصلات به . هذا النوع النباتي أو الحيواني هو التوت . وهو ليس حيواناً بالذات كاسلحفاة أو الكججرو ، وإنما هو معنى كلي يمثلهما على وجه العموم ، ويرمر التوت إلى قوة غيبية ، وهو صورة أو وجود مقدس . الإله التوتمي هو القوة الغيبية ، والتوت هو الصورة المادية لهذا الإله .

الذي تعلمه من أساتذتنا - وهم يشرحون لنا هذه النظرية المدمرة للدين - هو أن (التوتمية) هي الصورة الأولى للحياة الدينية ، وهي أقدم أشكال الدين ، وأنها مظهر شامل يفسر وجود الله والنفس والعالم من وجهة النظر الاجتماعية . تعبنا أولاً أن (الألوهية) ترجع إلى أصل توتمي . تعبنا ثانياً أن (الألوهية) ما هي إلا (فكرة) ، وأن هذه الفكرة ليست عصباً مبرراً للحياة الدينية ، وأن الدين لم يبدأ (بالإله) . ثم تعبنا ثالثاً أن الألوهية كفكرة متغيرة من حيث الزمان والمكان ، وأن (فكرة) الله في ذاتها في حاجة إلى شروط النبات والعقوبة . تعلمنا رابعاً أن الله والمجتمع هما شيء واحد . وأن الله هو المجتمع ، وأن المجتمع هو الكثر المطلق . هو الله الذي يتحلى في روح الجماعة . لأنه قوة متسامية وقيمة متعالية تحقق غايات إنسانية ومثلاً جمعية . وتعلمنا خامساً أن حقائق الدين تصدر من المجتمع على اعتبار أنها مسائل اجتماعية . تعبنا بصفة عامة أن المجتمع هو الذي يفرز الدين ، وأن الدين ليس سقاً من الأفكار المتعقبة بموضوع محدد ، وأنه لا شيء اسمه لسمو ولا تاهي والحلود والقداسة . كل ذلك أفكار وردت إلينا من العالم الاجتماعي .

دعا هذا اليهودي مثمما دعا إليه أستاذه اعتنوه إلى قيام دين وصعي علماني ، وكان يطمح في مجتمع علماني يسيطر عليه ما يشبه الحماسة الدينية . الدين الحي عند هذا اليهودي هو الذي ينبثق من الحياة نفسها وليس بما يسميه بالماضي الميت .

وعند أول فرصة تيسرت أمام هذا اليهودي بوضع أفكاره موضع التطبيق ، ساهم في إصدار أول قانون فرنسي في عام ١٨٨٢ م يحظر بحدود الأطفال في تعليمه الأولي بتعليم ديني من سن السادسة إلى الثالثة عشرة ، وطبق ذلك في المدارس الفرنسية بالفعل .

وبعد أن قضى هذا اليهودي على كل تفكير صحيح في عقولنا عن الدين ، جاء يدمر لأخلاق وكن تفكير صحيح في عقولنا عنها . قال دوركايم : (إن علينا أن نصنع أخلاقاً لأنفسنا ... إنه لكي نستطيع إصدار حكم سليم على الأخلاق وعصيتها حقه

لواحد من الفهم ، فعينا أن سيطر من معضيت الحاضر ... إن الحل الأخلاقي للمشكلة الاجتماعية إنما يكون من خلال التربية العلمانية ، وبكي تمارس هذه التربية دورها بكفاءة وفاعلية ، لا بد من وجود قوي ومتعال مثل (الله) وهو المجتمع ... إلخ) . ولم يحف دور كاييم أبدأ تعلقه بالعلمانية التي رأى فيها ضماناً للترباط الاجتماعي ، وشكلاً من أشكال الاحترام المتبادل .

سار هذا اليهودي متسقاً مع المبادئ الماسونية وأفكار « سان سيمون » .
فقال : (إن الإصلاح الأخلاقي في المجتمع لا يتم إلا بالإلغاء التدريجي لنظام الميراث) (١٢) .

وراح رواد علم الاجتماع في بلادنا لا فهم ولا بصيرة يترجمون إلى العربية ما كتبه هذا اليهودي عن (التربية الحنقية) ، بلا أدنى كلمة اعتراض ولا حتى مجرد تعليق . ركز دور كاييم في هذا الكتاب على سحب الأخلاق من القاعدة الأساسية التي تركز عليها وهي الدين . ترجم هذا الكتاب (السيد دوي) ، وراحه (علي عبد الواحد وافي) ؛ الذي أدخل علم الاجتماع إلى واحدة من أهم جامعات الإسلامية . ولم ينس ولو بكلمة تحذير واحدة تتعلق بخطورة هذا الكتاب .

ويمكن حصر أهم الأفكار الخطرة في هذا الكتاب على النحو التالي :

أولاً : نعتمد تلاميذ المدارس أن الأخلاق لا تعتمد على الدين ، وإنما على العقل حتى يتم تخليصهما مما يسميه بالتحجر والثبات :

يقول دور كاييم : (لقد استقر عزمي على أن تكون التربية الحنقية التي ننقها لأسائنا في المدارس ذات صبغة دنيوية محضة ، وبعبارة ذلك التربية التي لا تستند إلى المبادئ التي تقوم عليها الديانات المبرلة ، وإنما تركز فقط على أفكار ومبادئ يررها العقل وحده . أي أنه في كلمة واحدة تربية عقلية خالصة . الواقع أن سوء الأخلاق على أساس عقلي يخلصها من التحجر والثبات الذي تتعرض له مطبقياً إذا استندت إلى أساس ديني) .

ثانياً : بعد أن يتم فصل الأخلاق عن الدين ، ويتم تحريد المبادئ الدينية من صيغتها وتسد إلى العقل ، يتم البحث عن وسيلة لإشعار الأطفال بعدم صحة الرموز الدينية ، وبعدم الرجوع إلى الدين :

يقول دور كاييم : (ويجب ألا نسي أنه بالأمر فقط كان الدين والأخلاق يرتكزن

على دعامة واحدة ، إذ إن « الإله » وهو محور الحياة الدينية ، كان أيضاً الضمان الأعلى للنظام الخلقي . يجب ألا نكتفي بما نقوم به من فصل ظاهري بين الدين والأخلاق ، بل يجب أن نذهب بعيداً وأن نقصد رأساً إلى لب المبادئ الدينية لكي نبحت بين ثنائها عن الحقائق الأخلاقية المخبأة لكي نعرف كنهها بلغة العقل . وخلاصة القول إنه يجب علينا الكشف عن الرموز العقلية لهذه الأفكار الدينية التي ظلت لفترة طويلة تجر في ركابها أهم الأفكار الخلقية . حين نترع في إنشاء تربية أخلاقية غير قائمة على الديس ، فلا يكفي أن نحذف بل يجب أن نبدل . يجب أن نكشف عن هذه القوى الأخلاقية التي لم يستطع الناس حتى الآن تصويرها إلا في صورة رموز دينية . يجب أن نزرع عنها هذه الرموز ونبرزها في حقيقتها العقلية العارية – إن صح التعبير – وأن نجد الوسيلة لإشعار الطفل بحقيقتها دون الرجوع إلى أي وسيط ديني .

ثالثاً : التأكيد في النظام التعليمي – بعد إعادة صهره – على الاستعاضة عن الوحي بالعقل :

يقول دور كايم : (يجب علينا أن نصهر نظامنا التعليمي في بوتقة حتى نستخلص منه شيئاً حديداً ، ويجب أن نستعيض عن مصدر الوحي القديم الذي لم يعد يبعث في القلوب إلا صدى ضعيفاً خافتاً بمصدر آخر) .

رابعاً : اعتبار المجتمع هو غاية السلوك الأخلاقي بدلاً من « الله » :

يقول دور كايم : (المجتمع هو غاية السلوك الأخلاقي . وما دنا قد حرمننا على أنفسنا لاستعانة بالأفكار الدينية ، فلن نجد كائناً معنوياً واحداً يسمو على الأفراد ويمكن ملاحظته تجريبياً سوى ذلك الذي يكون الأفراد عند اجتماعهم ، وأعني به المجتمع . إن الكائن الذي توحه الأخلاق إرادتنا نحوه وتجعل منه هدفاً أسمى للسلوك لن يتعدى واحداً من اثنين : إما الكائن الإلهي ، وإما الكائن الاجتماعي . أما الفرض الأول فستعده على أساس أنه بعيد عن متناول العلم ، فلم يبق إلا الثاني ، وهو يفي كل حاجتنا ويحقق كل أمانينا . إذن فما من شيء يصلح هدفاً للنشاط الأخلاقي سوى المجتمع ، هو النموذج وهو المصدر لكل سلطة أخلاقية) (١٣) .

تأليه المجتمع وإحلاله مكان « الله » هو الغاية التي سعى إليها هذا اليهودي . الواجب الخلقي يصدر من المجتمع . الكائن الأخلاقي الأعظم هو المجتمع . السلطة الأخلاقية العظمى تصدر من المجتمع . الخير الأسمى لسائر الناس هو المجتمع . المثل الأخلاقي

الأعلى هو المجتمع . عناية الغايات هو المجتمع . المشرع الوحيد للقيم هو المجتمع . إنه خالقها وحافظها والحارس الأمين لكل خيراتها وفضائلها . وهكذا تعلمنا من أساتذتنا ، عبد العزيز عزت يهدي مؤلفه عن الفلسفة وعلم الاجتماع إلى روح دوركايم ، ويصدر كتاباً خاصاً عن « الأخلاق » يلخص لنا فيه الأفكار التي تعممها من هذا اليهودي . ومن عند العزيز عزت وغيره من أساتذة الاجتماع المحدثين أيضاً تعلمنا أخطر مبدأ تعرضنا له وهو أن « الأخلاق نسبية وليست مطلقة ، وهي وضعية أيضاً ، وتعمدنا تبعاً لذلك أن ما هو أخلاقي وفاضل في مجتمع ما قد لا يكون كذلك في مجتمع آخر ، وأن الأخلاق تختلف باختلاف الزمان والمكان » .

نجح اليهود في تدمير الأخلاق غير القائمة على الدين ، وأسند إلى دوركايم أول منصب أكاديمي في فرنسا لجهاده في تطوير أخلاق علمانية على مستوى التعليم الفرنسي . كان مدير التعليم العالي الفرنسي على إدراك كامل باهتمامات دوركايم وسعيه نحو الأخلاق العلمية ، فقدم له منحة إلى ألمانيا في عام ١٨٨٧ وعينه في جامعة بوردو ليقوم بتدريس العلوم الاجتماعية وعلم أصول التدريس (١٤) . أصبح أساتذتنا أذنانا بكتاب دوركايم عن « تقسيم العمل الاجتماعي » . ولو كنا قرأنا مقدمته بإمعان لفهمنا خطورة هذا المؤلف على ديننا وعقيدتنا ، لتأكيدنا بانفصال الدين عن العلم .

يقول دوركايم في مقدمة هذا المؤلف : (يعتبر هذا الكتاب محاولة مثمرة لمعالجة حقائق الحياة الأخلاقية طبقاً لمناهج العلم الوضعي) (١٥) . كان التأمل في حقائق الحياة مرفوضاً عند دوركايم لأن العلم ، والعلم فقط ، هو الذي سيساعدنا على تكييف أنفسنا للواقع ، وعلى تحديد ما هو مثالي وعنى معالجة المشكلات . وبعثت به الثقة في العلم إلى درجة أنه ادعى أن العلم قادر على ألا يقف صامتاً حتى أمام الأسئلة المتعقبة بالمسائل المطلقة .

أعمى هذا اليهودي أنصار أساتذتنا عن إدراك أي شيء غير مقولاته . لم تمتد عيونهم إلى أبعد من أقدمهم وهم في أوروبا ، فلم يعرفوا أن « هنري بونكاريه » رفض الأخلاق العلمية وقال إنها لم تكن ولي تكون . لم يعرفوا تلازم الدين والأخلاق عند « فيخته » وقوله : (إن الدين من غير أخلاق عبث . والأخلاق من غير دين عبث) ، ولم يعرفوا أن « كانت » لم ير ضماناً للأخلاق يوثق به غير الدين . هذا إذا اترضنا أن الإسلام قد مات في قلوبهم وليس لهم إلا العرب كقبة يعترفون بها .

حجر الصلب الذي دخل فيه أساتذتنا أظلم عليهم فلم يدركوا معنى أن تلاميذ دور كايم من الفرنسيين وعلى رأسهم « حاستون ريتشارد » قد جهرُوا بإخاذه . وأن من مريين الفرنسيين أنفسهم من صرحوا معيين خطورة هذا اليهودي . هــ « جان إيروليه » يقول : (إن تأثير علم الاجتماع الذي يدرس في المناثي معهد للمعتمدين في فرنسا بآراء السيد دور كايم وحده ، من أعظم الأخطار القومية التي تهدد البلاد) (١٦)

هــ يسمح من ذاكرت ما علمه لنا أساتذتنا من أن دين طاهرة اجتماعية ، وأنه سبأ اجتماعياً . ولم يدرس سـ ذلك في الجامعات فقط ، بل كان يدرس في المدارس الثانوية أيضاً (١٧) . ورح حيل حديد من لأساندة يقول فكر دور كايم هذا من مصر إلى عالم العربي كله ، إلى أن وصل إلى الجامعات والمدارس في مدن الجزيرة العربية نفسها برعيل . الأول من أساندة الاجتماع في بلادنا هم من تلاميذ المدرسة الفرنسية هذه ، هضموا واستوعبوا تماماً فكر كونت ودور كايم وعلموه لنا .

يقول الدكتور محمد جوهري أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة : (دخل علم الاجتماع إلى مصر من باب الفرنسي في وقت مسكر تحسدا عليه الكثير من الدول سامية) (١٨) . وتصف بدكتوراه عبيد شكري أستاذة علم الاجتماع بجامعة عين شمس علف تأثير مدرسة فرنسية وفكر دور كايم على حيلها وحيل أسانذتها فتقول :

(إن المدرسة الفرنسية هي من بين كافة مدارس الاجتماعيات التي صنعت تقاليد علم الاجتماع في مصر بطانها . ففي فرنسا ومن فرنسا أقيمت أول دروس علم الاجتماع على اطلاب المصريين أسانذتنا الأولى ، سواء من ذهب بنفسه يدرس هناك ، أو من تلقى مادئ هذا لعلم وقصاياه ومتكلاته على يد أسانذة فرنسيين في السنوات الأولى من علم الاجتماع بجامعة لمصرية « جامعة القاهرة حالياً » ، لقد تلقينا ونحن طلاب قسم الاجتماع بجامعة القاهرة دروساً عميقة في علم الاجتماع الفرنسي وفي دقائق علماء الاجتماع الفرنسيين . لم يكن يحضر سـ يوماً أن إميل دور كايم قد أخطأ في رأي من آرائه ، أو قصر في دراسة موضوع من الموضوعات التي تناوبها ، أو أن البحوث الحديثة قد تجاوزته وتجاوزت مدرسته في بعض النواحي) .

وفي فقرة أخرى لا تدع مجالاً لشك عن الدور الحصير الذي لعبته المدرسة الفرنسية في السيطرة على عقول لحيل الثاني من رواد علم الاجتماع في بلادنا ، نقول علياء شكري :

(إن الفكر السوسيولوجي في فرنسا فكر أمم عني تراث علم الاجتماع ، وإن عني كل من يتناول علم الاجتماع الفرنسي المعاصر أن يطلق من مدرسة « دوركايم » . إن علم الاجتماع الحديث يدين نشأته بشكل مباشر إلى إجازات مدرسة الفرنسية الحديثة المعاصرة ، وإنه لا يتصور أن يشرع الدرس في دخول هذا العلم دون أن يهمل من تراث هذا الفكر الكلاسيكي ريبادي الذي عند الطريق أمام أحيانا المعاصرة) .

وفي مقدمة كتابها عن علم الاجتماع الفرنسي المعاصر ، كتبت غلياء شكرى ما لا يحتاج ما إلى أي إضافة أو تعليق نقول . (.. ويذكر نحن نقدم عني صفحات هذا الكتاب باللغة العربية - فيما أعلم - معاهدة نامة ، وإن تكن غير كاملة لفكر بعض علماء الاجتماع من مفكرين الاجتماعيين الفرنسيين وعني رأسهم أستاذي الراحل « جورج جيرميش » و « كلود ليفي ستروس » ، قاموا مع أن معصم الكتاب العربية عن علم الاجتماع قد عمطت هذين لعائين حقيهما من معاهدة المفصصة . ومع إدراكنا أن يطوي عليه فكر هذين « امسلافين » من « غموض وصعوبة » عني لسون ، إلا أن فتحنا المعامرة وبدن هذا الجهد الشاق رسالة أحسست أن واحي الأول أن أتصدى بها ، خاصة في دراسة كهده كرستها لعلم الاجتماع لفرنسي ، وهذا لا حذر في حين ما بعد دوركايم أبرز وجهين على ساحة علم الاجتماع الفرنسي (١٩) .

طل تأثير المدرسة الفرنسية قائما على أساتذة الاجتماع حتى أواخر السبعينيات عني محتلف الجامعات المصرية ، باستثناء جامعة عين شمس التي يسيطر عني أستاذتها في علم الاجتماع الفكر الماركسي للاديبي . وساهم الأستاذة الأحباب بدور كبير في تدعيم تراث دوركايم في مصر ، ومنهم عالم الأنثروبولوجيا المعروف « رديف براون » .

أتت جهود المدرسة الفرنسية في ضرب الإسلام بشماره عني يد أحمد احتساب ، أساذ الاجتماع لأسبق بجامعة القاهرة نصر الحنساب إلى العقيدة عني أنها أهم عائق في صياغة بصرية عربية ، وأسماها « لأبيولوجية عيبية التي تعتر طارا مرجعيا تفسيرات تبريرية لعقلية تسلطية رجعية (٢٠) .

هذه كانت أولى الثمار ، فظهور حين من أساتذة الاجتماع العرب العقلانيين الذين يرون أن التصور اديبي لم يعد الإصدار المرجعي الأساسي لفكر ، وأن التصور العقلاني للعالم يحليه من كل ما هو مقدس ، ويجعله يتكون من عناصر فانية

ومن المعروف أن التراث العقلاني يرتبط بظهور الفكر العلماني والتشكيكي في كل من فرنسا وإنجلترا في القرن التاسع عشر ، وأن العقلانية تناول الدين تناولاً علمانياً بحثاً ، وتخضع كل ما هو ديبى وروحى وغيبى لأدوات تحليل عقلانية تنفي من المبدأ التصورات الغيبية .

لم ينجح فكر دور كايم في ضرب مفهوم الدين عند أساتذة الاجتماع في بلادنا فحسب ، وإنما شوه هذا المفهوم عندهم أيضاً . فحتى هؤلاء الدين رفضوا اعتبار الدين ظاهرة اجتماعية ، أطاحوا بشعائر الدين بعيداً ، وقسوا اعتبار الألوهية « فكرة » ، واعتبروا الدين تجربة يعانيتها الصوفي ، وأن الله لا يتصل إلا بالإنسان الفرد ، ولا ينكشف إلا في عزلة ميتافيزيقية أو خلوة روحية بعيداً عن المجتمع . حاول هؤلاء الهروب من دور كايم فوقعوا أسرى لأفكار الفيلسوف الوجودي « كير كجورد » (٢١) .

الذي أردنا أن نقوله هنا أن تأثير المدرسة الفرنسية لم يقف عند حدود رواد علم الاجتماع الأوائل في بلادنا ، إنما امتد إلى الأجيال العديدة التي تلتهم حتى أواخر السبعينيات من هذا القرن .

اشعل الجيل الأول سقل الفكر الأوربي ، وخاصة الفرنسي منه إلى المكتبة العربية . تأثروا جميعاً بالمدرسة الفرنسية والفكر الدور كايمي . وحينما قرأوا مقدمة ابن خلدون صوها في إطار دور كايمي ، وعكست كتبهم برمتها هذا التأثير الفرنسي . علي عبد الواحد وافي ، واحد من أتباع مدرسة دور كايم ، تعلمذ على يد « فوكونيه » تلميذ دور كايم . لم يتجاوز وافي وسم يخرج عن الدائرة الدور كايمية . عبد العزيز عزت لم يكن أقل حماساً من وافي في خضوعه لفكر دور كايم . السيد بدوي هو الذي ترجم « التربية الخلقية » لدور كايم إلى العربية ، كما ترجم للعديد من مفكري هذه المدرسة . ولا يخرج عن ذلك أيضاً مصطفى الخشاب ، وحسن سعفان وغيرهما من الرواد الأوائل ..

هاجم الجيل الحالي من رجال الاجتماع في بلادنا الرواد الأوائل ، واتهموهم بالتخلف ، وبأنهم لم يكونوا قادرين على مواكبة التطورات الحديثة ، سواء على المستوى العلمي ، أو على مستوى استيعاب الواقع المحلي وتغييراته ، وصفوا عهدهم بأنه حالك السواد .

يقول محمد الجوهري مشيراً إلى عهد هؤلاء الرواد : (.. ولكن الليل لا يمكن أن

يكون حالكم دون ما نهاية ، ولا بد أن تقشع بعض ظلمات الليل حيوط ولو واهية من ضوء الفجر (٢٢) .

ولم يكن ضوء الفجر هذا إلا ظلمات وليلاً أشد حلكة وظلمة من ذلك الذي أغرقنا فيه الرواد الأوائل .

لكن أبرر ما كشف عنه محمد الجوهري ، هو أن هذه الظلمة وهذا الليل الحالك السواد قد غزا جامعاتنا الإسلامية بلا استثناء ، بما فيها ما يسميه جامعات الدينية (٢٣) . دخل هذا الظلام الحالك إلى جامعة الأزهر ، تسلسل إلى كلية اللغة العربية ، ووقعت في هدوء أكبر كارثة أكاديمية لم يفتن أحد إلى حجم خطورتها حتى الآن ، عندما اقتحم علم الاجتماع كثيراً من شعب كلية أصول الدين وبالذات شعبة العقيدة ، وامتد أخطبوطه إلى كلية الشريعة وكلية البنايات بجامعة الأزهر ، أيضاً تتمتزع العقيدة العقيدة اليقينية المقطوع تماماً بأنها من الله عز وجل بظريات ظنية تمثل انعكاسات للمواقع الشخصية لمنظريها ، ويختلط ما جاء به الأنبياء والرسول بما قاله العلماء والفلاسفة ، ويذهب نقاء هذا الدين وصفائه مع ترهات علماء الاجتماع ، كما ذهب مع الطهطاوي من قبل . الدكتور عني عبد الواحد وافي التلميذ المحلل الوفي للمدرسة الفرسية في علم الاجتماع يصف « دور كايم » بأنه « الشيخ العلامة » لهذه المدرسة . ويصف هذه المدرسة بأنها صبت علم الاجتماع في أسس قومية وسليمة ، وأنها قدمت مؤلفات قيمة ، وأن العلم بفضلها خطأ خطوات حثيثة نحو الكمال ، ويصف أعضاء هذه المدرسة وعلى رأسهم أستاذه فوكونيه بأنهم نابيهون (٢٤) .

بهذه الخلفية أدخل وافي علم الاجتماع إلى واحدة من جامعاتنا الإسلامية البارزة ، بعد أن خبت شعلة الأزهر ، ووضع بنفسه منهجه وخطته وألقى فيه محاضرات عامة وخاصة ، ولم يسر بالطبع الإشارة إلى أن هذا العلم سيدرس من منطلق إسلامي وفي ضوء تعاليم الإسلام وما يقرره من أحكام .

وفي جامعة إسلامية أخرى - زرتها بنفسني - وهالني ما رأيته من احتلاط في فصول الدراسة بين الطلبة والطالبات ، ومن صورة لفتاة محجبة ترتدي البنطون في سباق للجري مشورة في قلب تقويم الجامعة - والأخطر من هذا وذاك أن الجامعة هناك دمجت بين العلوم الاجتماعية والعلوم الشرعية في قسم واحد ، ويتخصص الطالب في واحدة من هذه العلوم بعد قضاء عامين تقريباً في دراسته لكليهما . كما هالني أن

وجدت أن أكثر من ثمانين بالمائة من مقررات عدم الاجتماع لا تختلف عن مثيلاتها، ليس في أي جامعة أخرى علمانية، بل في أي جامعة غربية كذلك. وفي جامعة إسلامية ثالثة انتدبت إليها مراراً لم يختلف وضع المقررات في علم الاجتماع عما أشرنا إليه في سابقتها، وعاصرت فترة تظاهرت فيها الطالبات من أجل الاحتلاط.

وعن حقيقة هذا الذي تحاول جامعاتنا ربطه بالإسلام، يقر علماء الاجتماع في العرب بأن دراسة علم الاجتماع لا تهر المعتقد الديني فقط، بل إنها تقتله كذلك. يعترف «نتون جوسون» باهتزاز الأساس الفكري لعلاقة بين الدين وعلم الاجتماع منذ لحظة تأسيس العلم^(٢٥). ويعترف «روبرت بيلا» بأن محاضراته عن الدين أدت إلى أزمات حادة في الإيمان بين طلابه. وأصر «بيتر بيرجر» على ضرورة أن يكون مصبق علم الاجتماع هو الإلحاد المصححي، ويجب أن يبدأ العلماء عملهم انطلاقاً من الإنسان لا الله، وبضرورة أن يعترف علماء الأديان باستائج الإحادية التي وصلت إليها العلوم الاجتماعية، إن عيهم أن يكتفوا أديهم مع الفكر الحديث^(٢٦)، علماً بأن لـ «بيرجر» هد نصراً حتى في جامعاتنا الإسلامية، وهذا من هو عني وشك ترجمة أعماله إلى العربية.

وتكتشف لبحوث الأمريكية أن الشكاب دي لا يرفض الدين ولا القيم التقليدية، يحجم عن دراسة علم الاجتماع، لأنه يرى فيه تهديداً للأمن النفسي الذي يحسه له الدين^(٢٧). كما تكتشف هذه البحوث أيضاً أن علماء الاجتماع الدين لا يزال للدين صدى في نفوسهم، كما عبروا عن ذلك في توجهااتهم النظرية، لم يروا أن المستقل كامن بدين، و«لده» تسامة باهتة في أعمال الكثيرين منهم.

يرى مؤرخو علم الاجتماع أن القرن التاسع عشر كان قرن التخلص من الله أو التفكير فيه ولكن بصورة محتففة، كما يرون أيضاً أن الله قد احتفى وإن كان قد نظم اعالم قبل ختفائه، وأن علم الاجتماع قد طهر في هذه الظروف محدداً أهدافه في فهم سية مجتمعات جديدة، وما إذا كان من الممكن أن يعيش الإنسان بدون إله.

ومد بروغ الحيوط الأولى لعلم الاجتماع، أعد له أن يحل محل الدين، وليكون دساً حديداً، وأعد لعلماء الاجتماع أن يكونوا رسل هذا الدين الجديد وأسياءه. هذا ما قاله تلامذة «سان سيمون» الثلاثة، وهم «بارار» و«أنفانتال» و«كوت» في محاضراتهم التي ألقوها في باريس^(٢٨).

وقد حصل الأمريكيون لواء هذه الدعوة من الفرنسيين . يقول لباحثون أمريكيون :
(إن معظم القضايا التي تدخل في ميدان علم الاجتماع لها ما يباظرها في الدين ، وإن
مسألة ليست مسألة تشابه في القضايا وحسب ، بل تشابهها في الأدوار التي يضطلع بها
علماء الدين وتلك التي يضطلع بها العلماء الاجتماعيون) . ويقولون أيضاً : (ليس هناك
من يكر أن العالم الاجتماعي يدرس نفس الدور أو لوظيفة الاجتماعية التي يقوم بها
رجل الدين الذي يقرأ مستقل في أحشاء اشور ، وإن كان العالم الاجتماعي يقرؤه من
الرسم البياني أو من تقرير ما من الكمبيوتر) .

وقالوا ثالثاً صراحة واضحة (إنه يمكن النظر إلى علم الاجتماع على أنه أحد
الضرورات البديية للأديان التقليدية إن أحد انطرق التي يمكن التصرف بها بعد احتفاء
الله هو خلق آلهة أخرى ، وتطوير وسائل جديدة لخلاص والإقصاد البشرية ، ووضع
تصور جديد بناء ممكنة لإنسان التي ستحل محل ممكنة لله التي احتفت ، ومن هنا ظهر
علم الاجتماع كديانة علمانية جديدة) .

وقالوا رابعاً (إن المعرفة فقط هي التي توصل إلى إدراك الحقيقة ، وهي أساس إقصاد
الإنسان و خلاصه ، ولهذا رفض علم الاجتماع الإيمان بالدين منذ نشأته) .

نقد الأمريكيون وصايا هذا المعتوه الفرنسي ورمييه ، وشكل علماء الاجتماع هناك
جماعة دينية ، ولكن هل نجحوا في ذلك ؟

ليقرأ رجال الاجتماع في بلادنا هذه الحقيقة مرة التي انتهى إليها علم الاجتماع في
الولايات المتحدة ، عبر تعليق علماء الأمريكيين الذين يتابعون حركة علم الاجتماع
كدين جديد يقول هؤلاء العلماء : (لقد كان لعلماء الاجتماع كطائفة تلس ثوب
الدين نظرة محرفة للعالم ، كانوا يعتقدون أنها صحيحة ، وحاولوا إقناع الآخرين
صدقها . واقع الأمر أنهم لم يحققوا أي نجاح في هذا الإقناع خارج قاعات الدرس ،
وكانوا يغطون فئسهم المستمر بمحاولات تضخيم أنفسهم ، وعرض المكتسبات التي
حققتها جماعتهم في نشر عقيدتها . كما كتبوا العديد من المقالات عن معامراتهم
الناجحة في هداية الوثنيين ، وسدوا جهوداً في توثيق ما يقولون عقد محاصرات
ومؤتمرات وبدوات ولقاءات سبوة لإقناع أنفسهم بذلك ومع بداية الستينيات صدق
علماء الاجتماع الأساطير التي سجدوا حول أنفسهم مع تزايد حرص لعمل أمامهم .
ومع توافر مبررات محجوزة ، يفتح أقسام جديدة لعلم الاجتماع لم يكن النجاح

الذي حققوه إلا انعكاساً لفشل حقيقي . ولهذا كان لا بد لهم من السحّث عن كبش فداء
يلقون اللوم عليه . يجعلونه مرة في فساد مؤسساتهم وجمعياتهم ، وأخرى في فساد
التوجيه النظري ، وثالثة في فساد الجامعات نفسها . صاعوا كل ذلك فيما أسموه -
بأزمة علم الاجتماع - التي لم تكن في حقيقتها سوى مرحلة انتقالية نحو معتقدات
جديدة بدلاً من المعتقدات الخاصة بدينهم الجديد (٢٩) .

الهوامش

- (١) قطب ، ميمد . المستقبل لهذا الدين . دار الشروق . القاهرة ١٩٨٣ م - ص ٣٣ - ٤٦ .
- (٢) حجازي ، محمد عرت . الأرملة الراهبة لعلم الاجتماع في بوطس العربي ، نحو علم اجتماع عربي مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ م ص ٣٨ .
- (٣) باذي ، برتران . أثر الثورة العربية في العالم الإسلامي . مجلة الدولية لمعلوم الاجتماعيه ، باريس ١٩٨٩ . عدد ١١٩ ص ١ .
- (٤) صبري مصطفى . موقف العقل والعلم والعالم من رب اعلمين وعماده غرسلين ، در إحياء تراث العربي ، بيروت الجزء الأول ص ١٤٨ - ١٤٩ .
- (٥) عيسى محمد صعت . أنباء سان سيمون وفلسفتهم الاجتماعيه وتطبيقها في مصر ، رسالة دكتوراه قدمت لجامعة القاهرة ، ١٩٥٧ م ص ١١٣ .
- (٦) De Cappens. Peter Roche, ideal Man in classical Sociology, The Pensylvania State Uni press, 1976, PP. 12 - 46 .
- (٧) تابع مصطفى صبري ص ١٤٨ .
- (٨) لأكروا ، جان . أوجست كوت . ترجمة مبي الحار الرفعي ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت . ص ٨٩ - ٩٠ .
- (٩) Normano. J.F., Saint Simon and America Social Forces Oct., 1932, pp 8 - 14 .
- (١٠) تابع طلعت عيسى ص ٢٩ .
- (١١) تابع لأكروا ص ٩٤ .
- (١٢) De Cappens والتفصيلات الدقيقة عن دور كايم ص ٤٧ وما بعدها
- (١٣) بدوي ، السيد « التربية الأخلاقية » لأميل دور كايم « راجع ترجمة علي عبد الواحد وفي » مكتبة مصر القاهرة ، ص ٤ وما بعدها .
- (١٤) Clark T. Emile Durkheim And the institutionalizaion of sociology in the French University System Archives D Europeam de Sociologie 9.1, 1965 pp. 37-17 .
- (١٥) Durkheim. Emile Division of labor in society, n y , 1933, pp. 32 - 35 .
- (١٦) علياء شكري « علم الاجتماع الفرنسي معاصر » در الكتب لتتوزيع ، لاهره ١٩٧٩ ص ٣٦
- (١٧) من الكتب المدرسية التي يدرس فيها نظرية لتأويوت مد من بعد أن اندس ظاهرة اجتماعية - كتب مصطفى فهمي وآخرين « مبدئ علم الاجتماع » مكتبة النهضة لمصرية لقاهرة الصعة لأوى ، لقاهرة ١٩٥٤ وعمره كثير .

١١١١-١١١٢ (١٨) الجوهري، محمد «الكتاب المسوي لعلم الاجتماع» بغداد: دار المعارف، ١٩٥٥ ص ٧

(١٩) علياء شكري، مرجع سابق المقدمة.

(٢٠) حبيب، أحمد «اجتماع تربوي» (رسالة اجتماعي) بغداد: ص ٤٥٥ - ٤٩٦. «نظر أيضاً مؤرخه»
«في سربح لتفكير لاجتماعي» ص ٨ - ١٣ «كور» أحمد حبيب من أنتاج مدرسة «حديثة أصلاً»

(٢١) إسماعيل، قباري أحمد «علم الاجتماع والفلسفة» دار المعرفة الجامعية الجزء الثالث ص ١٥٥ - ١٥٨.

(٢٢) جوهري مرجع سابق ص ٨.

(٢٣) تابع ص ١١.

(٢٤) علي عبد الواحد وفي «علم الاجتماع» القاهرة ١٩٦٦ الطبعة الثانية ص ١٢٧ - ١٢٨.

(٢٥) Johnson Benton, social Theory and the Religious Truth, Sociological Analysis 1977 V. 38, 41, pp. 368 - 388.

(٢٦) Baum, symphony Commonal 1980,9, p.263.

(٢٧) Glen, D N and Weiner, D some trends in the Social origins of American sociology, 4,1969 p.300

(٢٨) Gouldner A. For Sociology, Penguin Books 1975, p. 69.

(٢٩) انظر مقالتنا أزمة علم الاجتماع مجلة المجتمع الكويتية، عدد ٨٦٢ - ١٢ أبريل ١٩٨٨ ص ٣٨ - ٣٩.

الفصل الرابع

مؤشرات الارتباط بين الماسونية

وعلم الاجتماع

الفصل الرابع

مؤشرات الارتباط بين الماسونية وعلم الاجتماع

أخيراً ... سلم أحد رجال الاجتماع في بلادنا واعترف بأن الشكوك تحيط بنشأة علم الاجتماع . شكوك تتعلق باختيار اسمه ومجالاته ومناهجه وإجراءاته . ولماذا تعجز التبشير بهذا العلم الحديد في الربع الأول من القرن الماضي بالدات ؟ هل لإقناع الناس بضرورة وجوده ومشروعيته ، أم لأن هناك أهدافاً حقيقية كانت تعمل من وراء ستار ؟ يكفيننا هذا الاعتراف كنقطة بداية وإن توقف صاحبه عند هذا الحد في كتابه الذي كرسه للخدمة توجهاته الماركسية (١) .

واقع الأمر أن تأسيس علم الاجتماع - ذلك الذي يدرس في كل جامعاتنا ، بما فيها الجامعات الإسلامية - يرتبط ارتباطاً وثيقاً باسم الفيلسوف الفرنسي (أوجست كونت) . وقديماً ما يشار إلى هذا الدور المهم الذي لعبه أستاذه (سان سيمون) في تأسيس هذا العلم . إن (سان سيمون) هذا هو مفتاحنا في بيان مؤشرات العلاقة بين الماسونية وتأسيس علم الاجتماع .

الماسونية في حقيقتها حركة تنظيمية ذات طابع عالمي ، ولكنها ذات هدف يهودي على وجه التحديد . تركز كل صور العصر وأدواته للحفاظ على الإنسان اليهودي ، وتمكنه من السيطرة على مسار المجتمعات الإنسانية وتوجيه خطاها بالتححرر من كل ضوابط الإيمان بالله . وهي أيضاً حركة سياسية تعمل على تقويض أركان كل سلطة دينية كانت أم مدنية . وهي في أصلها مؤسسة يهودية في تاريخها ودرجاتها وتعاليمها وكلمات السر فيها ، أي أنها يهودية من الألف إلى الياء . وكل ماسوني ما هو إلا تجسيد للعامل اليهودي ، وهي في معتقداتها ومثلها ولغتها وتنظيمها تعبر عن الروح اليهودية ، وتنطلق إلى الآمال التي تنطلق إليها إسرائيل وتدعمها ، وخاصة ما يتعلق منها بالقدس (٢) .

أما (سان سيمون) فهو مفكر فرنسي ولد في باريس في ١٧ أكتوبر ١٧٦٠ م . كان منذ طفولته ميالاً إلى التحرر من الدين ومن سلطة الأسرة . ألحقه والده بدير

(سان لارار) فترة من الوقت ، لكنه كان يفضل اسحق عن لانترايم تعاليم الدين .
عاش (سان سيمون) في الحى المعروف (رويان بالاس ساريس) ، وهو الحى الذي
كان يجمع في ذلك الوقت وراة المالية والبورصة وبيوت اللعب والدعارة كل في آن
واحد . عاش (سان سيمون) امرأة اسمها (جولي جوليان) عشر سنوات ، ثم بعث بها
إلى أحد أصدقائه بعد أن وحدها عبثاً عليه . حاول الانتحار فأطلق الرصاص على نفسه ،
لم يمت لكنه فقد عيه اليمى . كانت تصرفاته مثيرة للشك وباعثة على الريبة . كان لا
يتحد مدهأً واحداً في تفكيره بل يعد لداس مدهأً ويصن آخر يسره إلى أصدقائه
وخاصته صادر البوليس كتاباته ومحصولاته واتهمه بالتضليل وهدم المادى الدينية (٣) ،
وهو عين ما تسعى إليه الماسونية .

تعرف (أوجست كوت) على (سان سيمون) في عام ١٨١٧ م بعد أن بلغ
لأحير الستين من عمره . أعجب (سان سيمون) بكوت وحبته سكرتيراً لمدة ست
سنوات . وكان من أقرب المقربين إليه . تأثر كوت بسان سيمون تأثراً كبيراً ، واستقى
منه العديد من الأفكار المدمرة للدين ، كفكرة الإنسانية العالمية ، وقانون المراحل الثلاث ،
والفلسفة الوضعية . كان كوت يقول عن أستاذه سان سيمون إنه (إنسان أصيل
وطريف ، وبه يحمل به صدقة أندية ويكن له الحب كوالده) . وما أن توترت العلاقة
بينهما لم يعد كوت يتحدث إلا عن (التأثير المشؤوم لصدافته المنحوسة مع أحد
المشعوذين احتلين الدين التقى بهم في المرحلة الأولى من شبابه ! ويقصده سان
سيمون . في حين يرى البعض أن سان سيمون وأوجست كوت هما المؤسسان
رسميان لعلم الاجتماع العربي ، فإن البعض الآخر يسمي ل (سان سيمون) وحده
فضل إقامة دعائه لعلم الاجتماع حديث . وعلى رأس هذا البعض الفيلسوف الفرنسي
ماسوني الشهير (برودون) . وهو أحد تلامذة سان سيمون ، وأحد أبرز دعاة
الاشتركية . يكن برودون بحقي احتقاره بكوت . وكان يرى أن نظريات كوت
ليست إلا تكراراً لنظريات سان سيمون (٥) .

ويرى رحان لاجتماع العرب أن سان سيمون هو مؤسس علم الاجتماع الحديث
في أوروبا ، وأن أهميته تكمن في أنه هو المفكر الوحيد الذي استطاع أن يؤثر على كل
جانب علم الاجتماع بحفظة مبهمة ، رديكة (٦) . من أوسع علامة اهتمامه كبرى .
حفظة لأمر أن ماركسية (سلاح خدح إيديولوجي في علم الاجتماع) ، علم
الاجتماع المحفوظ (مثلاً في أوجست كوت) ، بعد من مصدر واحد . هو علم الاجتماع

العربي . وقد حدد (حولدز) العلاقة بين علم الاجتماع والماركسية من ناحية وسان سيمون من ناحية أخرى بقوله :

إن التصورات السوسيولوجية التي قدمها كل من ماركس وكوت تجدد جدورها العميقة في فكر سان سيمون . وقد تحرك نصف علم الاجتماع المتمثل في الماركسية نحو الشرق بعد نهاية الحرب العالمية الأولى ، حتى أصبح العلم الاجتماعي الرسمي في الاتحاد السوفياتي . أما النصف الثاني من علم الاجتماع المتمثل في علم الاجتماع الأكاديمي فقد تحرك نحو العرب وشكل جزءاً مهماً من الثقافة الأمريكية (٧) والماركسية ، كما جاء في بيان المشرق الفرنسي الماسوني الأعظم لعام ١٩٠٤ بـ « وليدة الماسونية » وكان مؤسساه (كارل ماركس وفردريك إنجلز) من ماسونيين الدرجة الحادية والثلاثين ومن مؤسسي المحفل الإنجليزي . وكان من الذين أداروا الماسونية السرية وصدر فصلهما البيان الشيوعي المشهور .

وكان النورانيون الماسون قد دعوا في مؤتمرهم في عام ١٨٢٩ م بـ نيويورك إلى ضم الحركات الفوضوية في روسيا وأوروبا الوسطى والمجتمعات الإحادية في أوراسيا بعضها البعض ، وجمعها في منظمة عامة يطلق عليها الشيوعية ، وكلف ماركس وإنجلز بمقتضى ذلك بوضع المبادئ والنظريات التي من شأنها تنفيذ المشروع ، وتم يمددهما بالمال ، فكتبنا في حي سوهو لندن كتابهما رأس المال والبيان الشيوعي . هذا وتدل كافة الأبحاث السياسية ودراسة التاريخ التحليلي للظواهر الاجتماعية والسياسية على أن الشيوعية ما هي إلا شكل من أشكال العمل الماسوني اليهودي السري اموحيه (٨) .

لم يكن كارل ماركس يكن أي احترام لأوحست كوت . وكان يعتبره مهرجاً سياسياً وعالمياً ضعيفاً (٩) . تصدى ماركس للدفاع عن سان سيمون وخاصة في كتابه (الاقتصاد السياسي والفلسفة) . وهناك عبارات بأكملها استمدتها ماركس من سان سيمون وعلى لأخص المتعلقة منها بفكرة علوم الإنسان . والأهم من كل هذا وذاك هو أن كثير من الفقرات التي تصممها المنشور أو البيان الشيوعي الذي أصدره ماركس وإنجلز وردت بصيغ مختلفة في أول استعراض تدعى قدمه (باراز) أحد تلامذة سان سيمون مدحه . وكان (باراز) هو أول من استخدم عبارة (استغلال الإنسان لأحبيه الإنسان) ، وهو التعبير الذي استخدمه من بعده ماركس وأتباعه من شيوعيين (١٠) .

أما (دوركايم) عالم الاجتماع الفرنسي اليهودي المعروف ، الذي كان يهدي رود

علم الاجتماع في بلادنا كتبهم في روحه ، وتعددت الرسائل العلمية طالبا عنه إمعان وهياماً ، فقد أكد في كتابه عن (الاشتراكية أنه يجب أن ننسب إلى سان سيمون وحده لشرف الذي ينسب إلى أوجست كوت بأنه أثنياً علماً حديداً هو علم الاجتماع . ويصيف دور كيم بأن سان سيمون لم يرسم فقط حصة هذا العلم الجديد ؛ بل إنه حاول أن ينفذها ، ويقول أيضاً بأن جميع الأفكار التي تسود عالم اليوم تحد دورها عند سان سيمون . ويؤكد (ماكسيم روي) بأن سان سيمون وليس أوجست كوت هو الذي أنشأ علم الاجتماع . ويعتبر (روي) أن سان سيمون هو الأستاذ المستتر لكل من ماركس وبرودون ودوركايم ، وأنه هو الذي مهد الطريق في الاشتراكية .

مهد سان سيمون لأفكار ماركس . وأكد عالم الاجتماع (جورج جيرفيتش) في محاضراته بالسوربون عن كارل ماركس وسان سيمون أن ماركس قد تأثر بأراء سان سيمون التي عرفها أتباعه عام ١٨٢٩ - ١٨٣٠ . كان ماركس صديقاً لثياعر الأنسي (هن) وكن (هن) يتردد على صديقه ماركس كثيراً ، وكان يرشده وصديقه الشخصي في العاصمة الفرنسية التي قدم إليها قبل ماركس ، وهو الذي عرفه بآتيه سان سيمون وجمعه على صلة وثيقة بهم (١١) ، ويكفي إقارن أن يعلم أن هؤلاء الأتباع الذين كان ماركس على صلة وثيقة بهم قد رحلوا إلى مصر حصيصاً صرب للإسلام أفكار سان سيمون ، تمكنوا من احتلال أعنى المناصب التي كان منها قيادة حرس محمد علي . وبذكر القارئ هنا مرة أخرى مقولة ماركس التي امتدح فيها محمد علي لصبره الإسلام قائل (إن محمد علي هو الشخص الوحيد القادر على إحلال رأس حقيقي محل عمالة المراسم) (١٢) .

كان سان سيمون قد انتقى كما يقول المؤرخ (اليرماتيه) في عام ١٧٩١ بالزعيم الشيوعي (نابف) ، وأصبح سان سيمون بعد هذا اللقاء واحداً من كبار لأثرياء بعد أن تعددت أسفاره . وهذا يمكن بوضوح شديد تنمى أفكار كارل ماركس عن الطبقات والصراع الطبقي وتضامن الطبقة العامة (برويتريا) في فكر سان سيمون . كان الأخير يرى أن طبقة الصناع يجب أن تشغل الصف الأول ؛ لأنها أكثر الطبقات أهمية ، لأن الغالبية العظمى من المواطنين في أي مجتمع ينصوو بالضرورة تحت طبقة الصناع . ولكن أفراد هذه الطبقة يفتقرون إلى الإحساس بروح التضامن الطبقي الذي يجمع شملهم ، وأنه لابد من تضافر الصناع للقضاء على الطبقة غير المنتجة (١٣) .

هذه المبادئ الاشتراكية - كما تكشف واحدة من المحلات الألمانية الماسونية الصادرة في عام ١٨٩٤ - كانت حير عضد لماسونية فناصرتها تماماً ، كما جاء في البروتوكول الثالث من بروتوكولات اليهود : « إننا نقصد أن نظهر كما لو كنا المحررين للعمال ، جئنا لنحررهم من هذا الظلم ، حينما ننصحهم بأن يتحققوا بطلبات حيوشا من الاشتراكيين والفوضويين والشيوعيين ، ونحس على الدوام تنبى الشيوعية وبحصنها متظاهرين بأننا ساعد العمال طوعاً لمبدأ الأخوة والمصلحة العامة للإنسانية ، وهذا ما تبشر به الماسونية الاجتماعية » (١٤) .

ومن أبرز المبادئ الاشتراكية التي دعا إليها سان سيمون (إلغاء حق الموراثة وإلغاء الملكية الفردية) . تصور سان سيمون أن فساد المجتمعات ناتج عن وجود اسكية الفردية ، ورأى أيضاً أن حق الموراثة يفسد العلاقات الاجتماعية (١٥) .

وعن علاقة إلغاء حق الملكية والموراثة بالماسونية هناك مشروع (آدم وايزهوايت) أستاذ اللاهوت والقانون الديني بجامعة (انغولد شتات) الذي اعتنق اليهودية ، واستأخره اليهود في عام ١٧٧٠ لإعادة تنظيم البروتوكولات اليهودية القديمة في ثوب جديد . أنهى (هوايت) مشروعه في عام ١٧٧٦ ، وكان أهم ما تضمنته بود المشروع إلغاء الإرث وإلغاء الملكية الخاصة إلى جانب إلغاء الأديان بالطبع (١٦) .

وكما كانت الماسونية وسان سيمون وراء المنادى الاشتراكية والنظام الشيوعي ، كما أيضاً وراء الرأسمالية ووراء العلوم الاجتماعية ، والفلسفة ، والاقتصاد ، والدين ، والسياسة ، والتاريخ ، والتقنية ، والصناعة ، والحرب الأمريكية . وإنشاء اممرات حول العالم ، وصياغة ميثاق عصبة الأمم لخدمة الأهداف الماسونية .

يقول جي نورمانو الأستاذ بجامعة هارفارد في مقالة يصف فيها عالمية وإسهامات سان سيمون :

« كل العلوم الاجتماعية حصتها كتابات سان سيمون . الاشتراكية من صنع سان سيمون ، وهو في نفس الوقت نبي الرأسمالية التي تعد أحد الإنجازات التي كان يحلم بها والتي تميز عالمنا اليوم . أثر سان سيمون في الفلسفة والاقتصاد ، وفي التاريخ والدين والسياسة ، هو المؤسس الأول لعلم الاجتماع ، وهو الذي صاغ مسودة عصبة الأمم في عام ١٨١٤ ، وهو فوق كل ذلك قائد للحجة الجديدة من السياسيين والصحفيين ورجال التقنية والصناعة . وهو المتحدث الرسمي باسم الجيل الذي يحمل روح التحديث

الثائرة. شارك في الحرب الأمريكية في عام ١٧٧٩. سافر إلى مكسيك ليعرض على حاكمها مشروعاً لإنشاء ممر يوصل المحيط بالبحر (١٧) ...

من أين لرجل بمفرده كل هذه القدرات التي تحدث عنها نومانو في مقالته التي كتبها دفاعاً عن سان سيمون وأتباعه. سرعان ما تنكشف الحقيقة حينما يظهر ارتباط سان سيمون برجال المال والبنوك اليهود في أوروبا وأمريكا وعلى رأسهم (روتشيلد).

لمع اسم (روتشيلد الأول) الذي عاش من عام ١٧٤٣ م إلى ١٨١٢ م في ميادين الصيرفة والمراعاة وسائر المعاملات المالية، فوجه الخاخامات اليهود أنظارهم لاستخدامه واستخدم أسرته في تنفيذ مخططاتهم العالمية الكبرى، ونبغ في هذا المجال أحد أبنائه (ناتان روتشيلد) فحمل مع أبيه ومن بعده بالاشتراك مع جماعة من رجال المال اليهود من المرائين العالميين تنفيذ مخططات الخاخامات اليهود. وكان (روتشيلد الأول) قد دعا اثني عشر يهودياً من أرباب المال العالميين إلى (فرانكفورت)، وكان إذاك في الثلاثين من عمره، وعقد المجتمعون مؤتمراً لتأسيس احتكار عالمي يسوقون فيه أموال العالم إلى سلطانهم لتسخيره في تحقيق الأهداف اليهودية العالمية (١٨).

أعجب (روتشيلد) بأفكار (سان سيمون)، وتشير المذكرات المعاصرة إلى تعاطف (آل روتشيلد) اليهود مع أتباع سان سيمون وأفكارهم تلك التي حملوها معهم إلى مصر وحاولوا تطبيقها. هناك أيضاً علاقة سان سيمون مع رجل البنوك اليهودي (أو ليند رودريج)، الذي أخذ على عاتقه مهمة نشر أفكاره وتحمل تكاليف ذلك. يضاف إلى ذلك أن أخص تلاميذ سان سيمون وهو (انفانتان) قائد حملة الأتباع إلى مصر كان ابناً لأحد رجال البنوك. وكان (سان سيمون) على علاقة وثيقة (بهرسييسكو كارس) مؤسس بنك سانت تشارلز بإسبانيا الذي عرض بالاشتراك معه على الحكومة الإسبانية مشروع قناة (انبار تيرو).

وكما كان الشيوعيون وراء سان سيمون وهو يتحدث عن تصامن الطبقة العامة والصراع الطبقي وإلغاء الملكية الفردية وحق الإرث، كان الرأسماليون وراءه أيضاً. كان رجال الأعمال من أكبر المدافعين عنه وهو يتحدث عن ضرورة سيطرتهم على الثروات العامة، والافراد بحكم البلاد، وضرورة أن يعهد إليهم بإدارة الثروات العامة لأنهم - في نظره - هم الذين يستطيعون تحقيق رغبات الرأي العام (١٩)، وبذلك تمكن اليهود من إحكام سيطرتهم المالية على العالم بمختلف نظمته التي كانوا وراءها، سواء أكانت اشتراكية أم رأسمالية.

إن وقفة دقيقة عند الكلمات التي أشرنا إليها لنورمانو عن سان سيمون، وارتباطات الأخير برجال البنوك والمال اليهود وخاصة (آل روتشيلد) ، وكذلك عند مقولة (دوركايم) « إن جميع الأفكار التي تسود عالمنا اليوم تجد جذورها عند سان سيمون » لتكشف بوضوح أن عزم الاجتماع لم يكن إلا اختراعاً ماسونياً يهودياً، روعي فيه أن يحتوي ويشتمل على مختلف التيارات الفكرية التي توجه حركة المجتمع ، سواء أكانت محافظة أو ثورية ، بحيث لا تخرج من الأطر التي حددت لها . لكن هذه التيارات مهما اختلفت فإنها تتفق على شيء واحد وهو (ضرب الدين) . يضرب الاتجاه المحافظ الدين ، بدعوى الإيمان بالقيم الإيجابية للجوانب غير العقلانية من السلوك، كالتقاليد والخيال والمشاعر والدين مع القول باستحالة إقامة ما يسمونه بالعقائد الدينية التقليدية بشكلها القديم ، ثم العمل على إيجاد مجموعة من المعتقدات والقيم التي تظهر في ديانة وضعية علمية يلتف الناس حولها ، لكنه ليس لها ارتباط بإله أو جنة أو نار . ويضرب الاتجاه الثوري الدين ضرباً مباشراً بنقده العنيف للدين ، ورفضه ما يسميه بالعقلية اللاهوتية الغيبية .

وتعتبر (الثورة الفرنسية) أحد أوجه الارتباط بين سان سيمون والماسونية . مهدت الماسونية للثورة الفرنسية كما جاء في مجتها آكاسيا الصادرة في عام ١٩٠٣ ، ولعبت الماسونية - كما جاء في محفل انكرس الأكبر الماسوني عام ١٩٢٣ - أهم الأدوار في إشعال الثورة الفرنسية ، وقال الماسون فيها (يجب أن نكون على أهبة الاستعداد لقيام بأي ثورة منتظرة في المستقبل) (٢٠) .

عاصر سان سيمون هذه الثورة وعاش أحداثها . وتكشف سجلات الثورة المدونة أنه أصبح في فترات لاحقة أكثر ولاء وحامساً لها ، وشارك في بعض إجراءاتها ، بل إنه منح في عام ١٧٩٣ شهادة المواطن الصالح مرتين ، وشارك أيضاً في خريف العام نفسه كعضو فعال في الحلقات الثورية المتطرفة في باريس (٢١) .

أما أبرز صور العلاقة بين سان سيمون والماسونية فهي (فكرة الإنسانية) التي تعتبر المحور الأساس الذي تدور في فلكه نظريات عدم الاجتماع .

يقول (هاوكنز) في موسوعة الدين والأخلاق : (إنه يمكن أن ننظر إلى الماسونية على أنها دين من صبح الإنسان) ، (٢٣) أما جيمس كارتر فيقول : (إن الماسونية تحول أن نتمي ديناً جديداً يتفق عليه كل الناس) (٢٤) .

وفكرة لإنسانية العالمية هذه فكرة ماسونية تهدف أن تحل عادة الإنسانية محل العبادة بدلاً من الله. وقد جاء في مضابط الشرق الأعظم الماسوني عام ١٩١٣ قولهم (وسوف نتخذ الإنسانية غاية من دون الله) (٢٥) ، وجاء أيضاً في كتاب معنى الماسونية قور (ولشهرست) : (لا يزال المعبد غير مكتمل الآن ولم ينته بعد .. إنه هذا الكيان الجمعي من الإنسانية نفسها ونحن نعرف كيف نكمله) (٢٦) .

والمذهب الإنساني أو النزعة الإنسانية كما يراه عالما الاجتماع (ماكيفر وبيج) مذهب يسزع إلى التخلي عن أحكام ما فوق الطبيعة المتعلقة بالخلق والجنة والنار ، وما تنطوي عليه النفس من خطيئة ، وما شابه ذلك .. ثم يعمل جاهداً على أن يجمع الناس على أساس من قواعد الأخلاق الاجتماعية لا على أساس المذهب الديني ، أو الجماعات الدينية ، أو المعتقدات بوجه عام (٢٧) .

والترعة الإنسانية طريقة لتفكير تؤكد على أهمية الإنسان في طبيعته ومكانه في العالم . وتعمل من (الإنسان) وليس (الله) محور الكون ، ولهذا فإن الإنسانيه في حمتها وتفصيلاتها ثورة ضد الدين الذي لا تؤمن به ، ولا بالتدخل الإلهي ، وترفض الله والعيبات ، وليس فيها مكان لما هو مقدس أو موحى به ، وترى أن مستقبل الحياة على الأرض يقع على اكتاف الإنسان وحده ، ولذا فهي تركز على الحياة الدنيا دون الآخرة .

هذا وقد أعاد أصحاب الترعة الإنسانية في العصر الحديث تعريف (الدين والله) صورة تؤدي إلى الاستعلاء عليهما بطريقة مستترة غير مباشرة ، لا بطريقة صريحة مكشوفة . (الله) عند البعض مهم : هو المثل العليا الإنسانية والمادى الاجتماعى وحدها ، وعند البعض الثاني : هو الدات الشاملة في كل منا ، وعند البعض الثالث : هو التفاعل المتبادل بين الأفراد ، ومن ثم تتعد هذه التعريفات عن المفهوم الحقيقي للألوهية. وتقطع الصلة تماماً بينها وبين مفهوم (الله) المؤلف عند الناس

أما (الدين) فهو عند أصحاب النزعة الإنسانية اتجاه أو موقف وليس مضمون . فالشيوعية والإحاد تدحل بذلك ضمن الأديان . ويرى (لامونت) أن أي دعوة منظمة تنظيمياً اجتماعياً تنجح في كسب ولاء الناس وعواطفهم هي دين ، وعلى هذا الأساس تكون : كرة القدم ، ونقابات العمال ، والإجراءات السياسية ، والجيش ، والجمعيات الأدبية.. من ضروب النشاط الديني (٢٨) .

وتقول - النشرة الماسونية في ١٥ ديسمبر ١٨٦٦ (علينا نحن الماسون أن نتحرر من كل اعتقاد بوجود الله) . وحاء في نشرة ١٩٢٢ القول : (ستقوم الماسونية مقام الدين ، والمحافل مقام المعابد) . وحاء في نشرة الشرق الأعظم في فرنسا في يوليو ١٨٥٦ : (نحن الماسون لا يمكننا أن نتوقف عن الحرب بساويين لأديان ؛ لأنه لا مخلص من ظفرها أو طفرها ، ولابد من موتها أو موتنا ، ولن يرتاح إلا بعد إقفال جميع المعابد) (٢٩) .

أما (سان سيمون) فقد أوضحنا أنه كان مند طفولته ميلاً إلى التحرر من شؤون الدين . كان يرى أن الدين ما هو إلا اختراع قامت به الإنسانية ، والعلم عنده هو الذي يجب أن يكون ديانة مستقيم . يقول سان سيمون في أحد كتاباته : (بالنسبة لكم أيها السادة الذين تعملون جيداً كم نانت العقائد القديمة خالية من القوة والحياة ، مات لا مفر من أن تشعروا بقوة الحاجة إلى عقيدة عمدة جديدة تسمى إلى الحالة الراهنة للحضارة والمعارف) . وقد أيضاً في موضع آخر : (إن الدين يصاب بالتهيج موش المؤسسات الأخرى ، وهو مثل المؤسسات الأخرى بحاجة إلى أن يتجدد بعد فترة من الزمن) (٣٠) .

ويظهر اتجاه سان سيمون المادي الإلحادي على النحو التالي :

١ - يرى سان سيمون أن الإنسان هو الذي اخترع الله مدفوعاً بدوافع مادية ، وبعد أن تم له ذلك الاختراع اعتقد في أهمية نفسه ، ويذهب سان سيمون إلى أبعد من ذلك فيقول : (إن فكرة الله (٣١) في الحقيقة فكرة مادية ، وهي نتيجة لدورة السائل العصبي في المخ) .

٢ - اقترح سان سيمون تكوين جمعية من واحد وعشرين عضواً لتمثيل الإرادة الإلهية في هذا الكون . ويقول سان سيمون إن الله يحدثه ويوحى إليه بفكرة الديانة الجديدة - ديانة بيوتس - ويقول له : (إن مجلس بيوتس سوف يمثلني على الأرض) ، فيقسم الإنسانية إلى أربعة أقسام : (الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية) ، وسوف يكون لكل قسم من هذه الأقسام مجلس على غرار المجلس الرئيس ، وسوف يرتبط كل فرع في العالم مهما كان موطنه بأحد هذه الأقسام (الأوربية العربية بالضع) ، والمجلس الرئيس ، ومجلس القسم الذي يتبعه ، ويتعجب النساء في هذه المجالس على قدم المساواة مع الرجال (٣٢) .

ومن المضحكات المسكيات أن يعرض رجال الاجتماع في بلادنا على صلابهم آراء سان سيمون بإدارة شؤون الإنسانية وفقاً للجسيات السالفة الذكر ، بطريقة تعكس

مدى ضخامة وصب عقيدة فيهم ، بالإضافة إلى الصحة المتديدة في اعلم . هذا
محمد العريب عبد الكريم . أستاذ ورئيس قسمي الاجتماع وعلم النفس بجامعة أسبوس
بمصر بدلاً من أن يشرح نطلانه ما وراء أفكار سان سيمون ، نجده يحتج على سان
سيمون لأنه تجاهل أقدم شعوب الأرض ، مثل : الشعب المصري ، والهندي ،
والصيني . التي كانت يجب أن تمثل في مجلس نيوتن الذي يمثل الإرادة الإلهية لإدارة
شؤون الإنسانية (٣٣) .

٣ - كتب سان سيمون مشروع تأسيس موسوعة يدخل تحتها كل ما هو ليس
(مادي) ، وقال في هذا المشروع : (إنني أعتقد في الله الذي خلق العالم وأحصاه
لقانون الجديدة) . هذا (الإله) الذي يعتقد فيه سان سيمون يسوى مصطلح حديد
نطبعة في صورتها المثالية ، أو كما يعبر هو عنه بأنه : (الصام العصيم للأشياء) ، وقد
حدد رجال الاجتماع العرب (الله) عند سان سيمون بأنه مجرد لا شخصي حاد
في الطبيعي ، ومنهجه النهائي شكل من أشكال وحدة الوجود . وعن اتساق مفهوم سان
سيمون عن الله مع مفهوم الماسونية يقول تلميذه الفيسوف الاشتراكي الماسوني
(برودون) : (ليست الماسونية سوى تكرار جوهر الدين ، وبأن الله بوحود الله
أرادوا به الطبيعة وقواها مادية ، أو جعلوا الإنسان والله كشيء واحد) ، ونتيجة لهذا
الإلحاد سين فقد صودرت محظوظات مشروع إنشاء الموسوعة الجديدة ، واتهم سان
سيمون بالتضليل وهدم المبادئ الدينية .

٤ - ارتبط هدم سان سيمون للدين بهدم الأخلاق القائمة على الدين ، ودعا إلى
أخلاق دنيوية تقوم على العمل والتعامل بمأى عن كل برعة روحية أو سماوية . بمعنى
إعادة بناء الأخلاق على أسس جديدة ، يتم عبرها الانتقال من الأخلاق السماوية إلى
الأخلاق الأرضية التي تتلاءم في تصوره مع التطور الفكري والعلمي المعاصر . وبقر
رجال الاجتماع العرب بأن الأخلاق عند سان سيمون مسألة دنيوية عنماوية أساساً لا
غاية لها فيما وراء القضايا الزمنية ، وهدفها تحقيق أقصى قدر من السعادة في الحياة .

٥ - بعد أن قضى سان سيمون على الدين والأخلاق القائمة عليه أبرر دور
(الفن) ، هذا السلاح الماسوني منهم . وقال إن الفن سيسهم في صياغة الأخلاق القائمة
في مجتمع ، وسيشكل معتقدات وآراء ومشاعر أم موسيقى فهي عند سان سيمون
وسيلة من وسائل تثقيف الحنفي (٣٤) ، وقد حدد (وسهرست) في كتابه (معنى
ماسونية) علاقتها بالموسيقى قائلاً : (إن الموسيقى ليست هي هذا النوع الموسيقي و

الذي يعبر عنه بالصوت ، إنها التطبيق الحي لفلسفتنا ، إنها توافق الحياة الإنسانية باسجام مع الله حتى تصبح الروح الشخصية متحدة مع الله (٣٥) .

٦ - أسس سان سيمون مذهب (الوضعية) ، هذا المذهب الذي انخدع به علماء الأزهر في بلادنا . وكان أحد المعاول المهمة التي قضت على دولة الخلافة الإسلامية . يمثل هذا المذهب مدرسة قائمة بذاتها في علم الاجتماع .

وقد كان مذهباً معروفاً في اقرن السابع عشر والثامن عشر ، ولكنه لم يكن معروفاً بهذا الاسم . يعني المذهب الوضعي عند سان سيمون تطبيق المبادئ العلمية على جميع الظواهر الطبيعية والإنسانية ، وفهمها في ضوء هذه المبادئ محددة من (الدين) تماماً . كان سان سيمون مقتنعاً بأن امعرفة الأساسية قد تطورت عبر ثلاث مراحل ، هي : المرحلة (اللاهوتية أو الدينية) ، بمعنى تفسير الظواهر تفسيراً دينياً ، أي : الرجوع في تحديد عدة الظواهر إلى الإله . ثم تأتي المرحلة (الميتافيزيقية) ، أي : ما وراء الطبيعة ؛ وهي تمثل تطوراً بسيطاً عن الحالة الأولى . كالاتقاد في أن النجوم تسير في دوائر ؛ لأن الدوائر هي أكمل الأشياء ، أو تفسير انمو في النبات بسبته إلى قوى الإنبات . وأخيراً المرحلة (الوضعية) التي تفسر الظواهر بسبته إلى القوانين التي تحكمها ، والأسباب المباشرة التي تؤثر فيها ، والاعتماد على الملاحظة والتحريب .

ووفقاً لهذا القانون أطاح سان سيمون بالدين بعيداً ، واعتبره مرحلة مضت تعبر عن طفولة الإنسانية ، ونظر إلى العلم كإطار محقق وصادق من المعتقدات الراسخة التي تحل محل الدين ، وأنه هو الذي سيقدم بدلاً من الدين النظرة المترابطة والشاملة للكون بما فيه الوجود الإنساني على أساس وضعي ، وليس على أساس ديني ، ذلك لأن المعرفة الإنسانية قد تجاوزت مرحلة التفكير الديني والميتافيزيقي ، وستحل طبقة العلماء محل ما يسمونه برجال الدين ، وبهذا يكون العلم قد ورث الدين إلى الأبد ، وسيفقد ما يسمى برجال الدين وذوي الخلفيات الدينية تفوقهم الثقافي ، ويصبحون غير قادرين على منافسة المثقفين الثوريين العقلانيين الصاعدين ، الذين سيقودون المجتمع ويهدمون المجتمع القديم القائم على الدين (٣٦) .

العلوم الوضعية عند سان سيمون سوف تتصدى لما يسميه بالفوذ الرجعي للأديان ، وهي التي سوف توفر الوسائل الضرورية التي تساعد على معرفة الطبيعة وإخضاعها . الدين والتفكير العيبي عند سان سيمون معرفة مزيفة تجبر العقول على طاعة عمياء لهذا فإن التربية الوضعية عده سوف توفر معرفة عقلانية يمكن الهيمنة عليها . وربط

سان سيمون بين تقدم المعرفة الوضعية وتداول استشارة من يسميهم رجال الدين في أمور الدنيا ، وبذلك يصبح الاتصال بالعلماء بطريق مباشر وغير مباشر هو الصورة الوحيدة للإدراك العلمي السليم .

يقر رجال الاجتماع في بلادنا بتأثير هذه الفلسفة الوضعية على بلادنا الإسلامية . يقول طلعت عيسى :

(هذا الاتجاه الفكري الذي نشأ في فرنسا ، وجد طريقه إلى الديوع والنجاح في الشرق مهد الفلسفات العربية والفلسفة الإسلامية التي تقوم على التوحيد) ، والغريب في الأمر أن هذه الفلسفة لم تلق نجاحاً في فرنسا ؛ بل لقيت نجاحاً في بلادنا ، وبني على دعائمها صرح دول وإمبراطوريات في الشرق الإسلامي ، كما يقول طلعت عيسى .

أما عن دور الفلسفة الوضعية - أو الفلسفة الإبتاتية الإلحادية كما يسميها الشيخ مصطفى صبري - في القضاء على دولة الخلافة الإسلامية فيتحدث عنها رجال الاجتماع في بلادنا على النحو التالي :-

(كانت فكرة الفصل بين السلطتين الروحية والزمنية هي الدعامة التي تعلعت على أطرافها الفلسفة الوضعية في الشرق استولى الخليفة العثماني على مقاليد الأمور باسم الدين . وكان بذلك يجمع بين السلطتين الروحية والزمنية في الوقت نفسه ، فكان حال العالم الإسلامي أشبه بأوروبا في العصور الوسطى ، وبالمملك الذي يستمد سيطته من الله رأساً لا من الشعب ، ولهذا وجدت فكرة الفصل بين السلطتين الزمنية والروحية طريقها إلى قلوب المسلمين . وكانت الشرارة الأولى التي سببت فيما بعد إلغاء الخلافة وقيام الثورة التركية في عام ١٩٠٨) .

كان هذا هو الدور غير المباشر للماسونية في القضاء على دولة الخلافة الإسلامية عبر الفلسفة الوضعية في عدم الاجتماع ، أما عن دور الماسونية المباشر في القضاء على الخلافة فيحكمه السلطان عبد الحميد بنفسه قائلاً : (إنني لم أتحل عن الخلافة الإسلامية لسبب ما ، سوى بسبب المضايقة من رؤساء جمعية الاتحاد المعروفة باسم (جون ترك) وتهديدهم . اضطررت وأجبرت على ترك الخلافة . إن هؤلاء الاتحاديين قد أصروا وأصروا عليّ بأن أصادق على تأسيس وطن قومي لليهود في فلسطين ، ورغم إصرارهم فلم أقل بصورة قطعية هذا التكليف ، وأخيراً وعدوا بتقديم ١٥٠ مليون ليرة بحيرية ذهباً فرفضت هذا التكليف بصورة قطعية أيضاً) (٣٧) .

وجمعية الاتحاد والترقي هذه التي يتحدث عنها السلطان عبد الحميد تأسست في بادئ الأمر في باريس على يد جماعة من الشبان الأتراك ، الذين تشبعوا بالأفكار الفرنسية وأمعنوا في دراسة الثورة الفرنسية . كانت المحافل الماسونية وعلى الأخص المحفل الإيطالي في سلايك ترحب بأعمال هذه الجمعية ، وتنتصر لها ، وكانت جلساتها تعقد في غرف المحافل الماسونية التي يستحيل على الجواسيس أن يصلوا إليها مهما بذلوا من جهد ، وكان الكثيرون من أعضاء هذه المحافل مندمجين في جمعية الاتحاد والترقي ، وكان أعضاء الجمعية هذه يتفنون بالأساليب الماسونية في الاتصال بإسطنبول ؛ بل وفي التقرب من القصر ذاته ، وأحدث هذه الجمعية تعقد الجلسات السرية وتبهيء للثورة ضد الخلافة ، وظلت كذلك حتى عام ١٩٠٨ حيث قامت بالانقلاب واستولت على الحكم .

خلاصة ما سبق أن الفيلسوف الفرنسي (سان سيمون) ذلك الذي استندت إليه مختلف اتجاهات علم الاجتماع كان مرتبطاً برجال المال والمرايين اليهود . كان الغرب يراه نبي الرأسمالية في نفس الوقت الذي كانت فقرات كثيرة من البيان الشيوعي الذي أصدره ماركس وإنجلز مستمدة من سان سيمون . دعا سان سيمون إلى إلغاء حق الملكية وحق الوراثة ، وهي نفس بودامشروع الماسوني الذي صاغه (آدم هويت) . مهدت الماسونية وأشعلت الثورة الفرنسية التي عايشها وعاصرها سان سيمون ، وكان أكثر الناس ولاء وحماساً لها . دعت الماسونية إلى أن تحل عبادة الإنسانية محل عبادة الله ، فكرس سان سيمون فكره للدعوة إلى الإنسانية . قضت الماسونية على الأخلاق بعد أن قضت على الدين ، وركزت على الفن والموسيقى ، فدعا سان سيمون إلى نزع الدين من الأخلاق ثم أعاد بناءها على الفن والموسيقى ، أسس سان سيمون مذهب (الوضعية) الذي كان أحد معاول هدم الخلافة الإسلامية ، وهو نفس ما سعت إليه الماسونية التي كانت وراء جمعية الاتحاد والترقي إلى أن سقطت الخلافة .

المصادر

- (١) محمود عودة ، تاريخ علم الاجتماع ، الجزء الأول ، دار النهضة العربية ، بيروت ص ٧
- (٢) صابر طعيمة ، الماسونية ذلك العالم المجهول ، دار الجيل بيروت ، ١٩٨٦ صفحات ١١ ، ١٢ ، ١٣١ ، ١٤١ ، ١٤٣ .
- انظر أيضاً :
- E L HAWKINS, FREE MASONRY IN ENCYCLOPEIA OF RELIGION AND ETHICS, VOL VI N, Y, 1967. P.120
- (٣) محمد طلعت عيسى ، أنبا سان سيمون وفلسفتهم لاجتماعية وتنصقها في مصر ، رسائل جامعة ، مطبوعات جامعة القاهرة ، ١٩٥٧ صفحات ٣١ ، ٣٣ ، ٣٧ ، ٤١ .
- انظر أيضاً :
- ييار انصار ، سان سيمون ، ترجمة إبراهيم العريس ، المؤسسة العربية للطباعة والنشر ، ١٩٧٩ ص ٨
- (٤) جان لافرو ، أوجست كونت ، ترجمة منى الحجار ، بيروت ، ١٩٧٧ ص ٢٠ ، ٢١
- (٥) يرمض برودون لأحد بلأديان يؤكد أن الإنسان ولد يعيش دور الاعتقاد في ديانة ما . نبع طلعت عيسى ص ١٠ ، ٣٥ .
- (٦) تابع محمود عودة ص ٤٢ .
- (٧) السيد الحسيني ، نحو نظرية اجتماعية نقدية ، دار النهضة العربية ، بيروت ١٩٨٥ . ص ١٧٢ .
- (٨) تابع صابر طعيمة ص ٣٩٩ ، ٤٢٦ .
- (٩) تابع السيد الحسيني ص ٦١
- (١٠) نبع طلعت عيسى ص ١٠ . نظر أيضاً هيرموس ، فكر الاجتماعي ترجمة السيد الحسيني وحماية سلطان ص ٢٨ .
- (١١) تابع طلعت عيسى ص ١١ ، ٥٦ ، ٨١
- (١٢) ر. ا. بيمس ، فكر الاجتماعي والسياسي الحديث ، ترجمه بشير السباعي ، ابن خلدون ، بيروت ، لصحة الأولى ١٩٧٨ ص ٢٦ .
- (١٣) تابع طلعت عيسى ص ٣٩ .
- (١٤) تابع طعيمة ص ٤٢٨ - ٤٢٩
- (١٥) تابع طلعت عيسى ص ٩٤ - ٩٥
- (١٦) تابع طعيمة ص ٤٢٤ - ٤٢٥ .
- J F NORMANO, SAINT AIMON AND AMERICA, SOCIAL FORCES, OCT, (١٧) 1932 pp. 8 - 14
- (١٨) تابع طعيمة ص ٤٢١ - ٤٢٤
- (١٩) تابع . NORM ANO P.9

(٢٠) نظير طعيمة ص ٤٢٨ . أيضاً حواد رفعت التلخانة ، أسرار الماسونية ، ترجمة نور الدين الواعظ وسليمان القابلي ، مدرسة دار العلوم ، قطر ص ٢٨ .

(٢١) تابع محمود عودة ص ٤٦ .

(٢٢) من أبرز المؤسسات الدولية المتعلقة في عالم الإسلام لداعية سرعة الإنسانية «مظمة اليوسكو» . جاء في البيان المشترك لمجموعة الخبراء العشرة مجمعين بدعوة من اليوسكو ما نصه (وهذا المجتمع يجب أن يأخذ صورة برعة إنسانية جديدة ، يتحقق فيها بشمون بالاعتراف بقيمة مشتركة تحب شعار تنوع الثقافات . إن مظمة دولية مثل مظمة يوسكو قادرة على أن تدعو جميع قوى التربية والعلم والثقافة إلى تكوين برعة إنسانية كهدى . إن قيام ثقافتهم دولي و برعة إنسانية جديدة هو من جهة ضروري سحاح العلاقات سياسية ، كما أن هد ثقافتهم وهذه سرعة الإنسانية جديدة هم من جهة أخرى عنصر مهمان في مواصلة السعي إلى المعرفة) انظر أضحة ثقافات ودورها في ثقافتهم بدوي ، ترجمة حافظ الحمايلي ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٦٣ ص ٤٢٦ . ويقول (ريسه ما هو) المدير العام الفرنسي الأسبق لليوسكو والذي رافقها منذ عام ١٩٤٦ : (لقد خطط يوسكو أن يحقق هدفاً سياسياً مقصوداً ، بها لا تعمل مجرد تطوير التربية والنعم وثقافتهم بحد ذاتها (٩) . إن مظمة ليوسكو قد مكثت رحا يوماً وساءه . من أن يظهر الأمل بصورة كافية لثقافتهم بأن الإنسانية وحدة) . ويقول في موقع آخر (يوسكو هي عن قصد مظمة (علمانية) تماماً ، ليس فقط في تركيبها ، وإنما أيضاً مجرد مفهومها ، ولهد فإن علاقتها بالسلطات الدينية علاقة (شك و تحفظ)) . لأنه من ملاحظ أن هد علاقة تتحول مع انصبية إلى علاقة فهم متبادل (بحجة) مساعدة الدول الدمية وجمع ليوسكو و صينية اعترف (ريسه ما هو) نصه وحدة عرض تحت ادعاء (مصير الإنسان على الأرض) انظر ، عزيز الحاج ، اليونسكو ، ١٩٧٥ ص ١٢٩ .

ويدكر حواد التلخانة أ ب مديرى شعة استيعيم و لثقافة في اليوسكو من اليهود مثل (سومر فيلد) و (حي إيرنهارد) . ويدكر شعة لثقافة انعمه يهودي (ويسكر) ، والاستعلامات لليهودي (كايس) ، ونيرنية اليهودي (ووتر) ، و يهودية اليهودي (سيكي) . واستياحة اليهودي (بيرامسكي) ، واستيعيم يهودي (ويرسل) . انظر حواد بحانه مرجع سابق ص ٥٠ انظر كذلك مقترحات اليوسكو على الإسلام لمحمد عبد الله السمان .

(٢٣) تابع . HAWKINS P. 120

(٢٤) JAMES CARTER, FREE MASONRY, IN THE WORLD BOOK ENCYCLOPE- DIA, VOL 3, N.Y, CHILDRICRAFT INT. INC. P. 208 .

(٢٥) تابع طعيمة ص ٤١٥ .

(٢٦) W.L. WILMAHURST, THE MEANING OF MASONRY, BELL PUBLISHING COM. N Y. 1980. P 71

(٢٧) ر . م . م . ماكيفر ، شارلر بيح ، المجتمع ، ترجمة على عيسى ، مؤسسة فرانكبين ، مكتبة النهضة المصرية ، الجزء الأول ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .

(٢٨) هنتر ، ميد ، الفلسفة ، أنواعها ومشكلاتها ، ترجمة فؤاد زكريا ، القاهرة ص ٣٩٥ وما بعدها .

(٢٩) تابع طعيمة ص ١٣٩ - ١٤٠

(٣٠) تابع بيار انصار ص ١٢٨ .

١١١١ هـ (٣١) يعتقد الكثيرون ولا سيما في العالم العربي بالله ويؤمنون به ، لكن عنددهم ويندبهم مسيحي على أن الله (فكره) وليس بحقيقه ويرى هؤلاء أن الإيمان بوجود إله يثبت بوجود فكرة الأوهية وهي فكرة يقوم بها إلهها حقيقه ، لأنه مدد للإيمان بحقيقه ويعتقد فيها فهو يتعدى شر ويفر من خير بهد يسهل أن يجر هؤلاء من إلى الحد ولا يندد عن الإيمان مجرد أن يبدع عقل في التفكير في من وجود هذه لفكرة ، قد سمع ببعض وجوده كفر بالله وأخذ الإيمان بالله كفكره وليس كحقيقه يستنع أن يكون الخير والشر فكرة أوهية وليس بحقيقه وقد سار بعض رجال اجتماع في بلادنا على هذا المصوب إلى (الدين) على أنه ظاهرة (وله) على أنه فكره واضوب أن الله حقيقه وليس بفكرة ، وبه وجود ملموس ومحسوس ، وإن كان يستحيل إدراك ذاته .

(٣٢) تابع طلعت عيسى ص ٣٦ ، ٤٤ ، ٤٥ .

(٣٣) محمد الغريب عبد الكريم ، نظرية علم الاجتماع المعاصر ، مكتب الجامعي الحديث ص ٧٢ .

(٣٥) تابع . WILMSHURST P. 189

(٣٦) يقوم شفقون في عدا الإسلامى بيوم نفس الدور الذي أعده على عاتقهم سال ميمون ، وما درجات محسنه وذكوريه . لا أساس مرسومه ومحطه سميع سس ، سي ما يقوله أصحابها ، وما يقنونه . فيجبوا بسنن محسن عماء الدين ولكن على أساس وضعي وليس على أساس كتاب وسنه وهذا هو غير ما حدث حينما انقصاء على محكم شرعيه والقصد شرعيه بإحلال رجال قديون وانحازكم نديه محبهم انظر أيضاً طلعت عيسى ص ٤٣ ، ٤٨ - ٥٣ .

٣٧ انظر انصار بيار ص ٦٥ وطلعت عيسى صفحات ١١٣ ، ١١٤ ، ١٢٦ وطعيمة ص ٤٣٦ .

الفصل الخامس

أين يلتقي الطهطاوي بعلم
الاجتماع؟

الفصل الخامس

أين يلتقي الطهطاوي بعلم الاجتماع ؟

لأنزال تحمل شوارع أهم المدن في بلادنا حتى حزيرتا العربية اسم (رافع رفاعة الطهطاوي) ، ولارال الكثيرون ينظرون إليه على أنه عالم أرهري متمير لعب دوراً بارزاً في خدمة الإسلام وتوير المسلمين . إن الأمر يحتاج إلى بيان هذا الدور المتمير الذي لعبه الطهطاوي في ضرب الإسلام وحلح مسلمين من حذور عقيدتهم ، وإلقائهم في أحصاء الحضارة الأوربية .

في الفترة التي حطط فيها للقضاء على الخلافة الإسلامية ، كان محمد علي والياً على مصر . كان محمد علي شخصاً سيء السمعة ، معروفاً بالقسوة وغبط الكد ، محباً للعظمة إلى حد الجنون . احتضنته فرنسا احتضاناً كاملاً لينفذ لها كل محططاتها ، أشأت له جيشاً مدرباً ومجهزاً بأحدث الأسلحة ، وبت له أسطولاً بحرياً ، كما بنت له القناطر الخيرية لتنظيم عملية الري في مصر . لتعهد إليه بدور حصير - أداه بحاح - وهو أن يأخذ لمصر مظاهر الحضارة الأوربية - أي الطريقة العربية في الحياة . وبمعنى أكثر تحديداً أن ينقل مصر من المرتكز الإسلامي إلى شيء آخر يؤدي بها في النهاية إلى الخروج من حيز الإسلام كية (١) . هذا الخروج من الإسلام اعتبره العثمانيون في بلادنا مكسباً وإنجازاً مهماً حققه محمد علي لمصر ، وتصوروا - ببلاهة أو بقصد - أن القضاء على محمد علي وتصفيته ودخول الاستعمار إلى بلادنا إنما كان لحرماننا من مكاسب وإنجازات الحضارة الغربية ، وما تحمله من أفكار ونظريات ورؤى ومفاهيم جديدة تحالف هذه الظلمة الدهماء انكامة في متون المتأخرين المسلمين وشروحهم ، بما فيها من تعقيد وغموض وإسفاف - على حد قولهم - (٢) .

أسس له الفرنسيون تسعة وعشرين مصنعاً في عام ١٨٣٧ ، أقعته (لا مبير) بإنشاء مدرسة للهندسة العسكرية . وقر له (تورنيه) وسائل النقل بالسكك الحديدية . ساعده (دي شارم) في بناء الطرق والجسور . بحث له (ليقيفر) عن المعادن وأقنعه باستغلال الثروة المعدنية إلى أقصى حد . شرع له (لامي) في تنفيذ نفق شبرا . اهتم (حافاري)

و (حوسبريه) بالصاعات الكيماوية . أقام له (بوسكو) مدرسة نموذجية بشبرا ترشد
 افلاحين إلى أنسب طرق الزراعة . عدل له (أوليفيه) أساليب الري التي كانت سائدة
 في مصر منذ أقدم العصور . وساعده في إقامة المشاريع الكبرى على النيل . أما (روحيه)
 فقد أقام له أول نواة لفرقة موسيقية كاملة العدة في مدرسة المدفعية بطره . فحيء له
 مجموعة من الفنانين الممتارين الفرنسيين مثل (ماشرو) و (آشار) و (ألريك) الذين
 سجلوا له لوحات واقعية ، تعبر عن المذهب السائد في الفن آنذاك . وفر الفرنسيون محمد
 علي معاهد الثقافة الفنية لتتوحيه والإعداد الفني الحر ، الذي يجعل من الفنان سيد نفسه ،
 يستخدم ملكاته وتصوراتهِ وخياله إلى أبعادٍ غير ممكنٍ غير مقيدٍ لا بمنهج ولا بتقاليد ولا
 دين . قالوا له إن هذه المعاهد الفنية هي سبيل شر الأخلاق العالية ، وأن الفنان ما هو إلا
 رسول من رسل الإنسانية وهادٍ إلى الأخلاق الاجتماعية الواجب توافرها في المجتمع
 الحديث . أعدوا له تمثالاً له ولأبيه إبراهيم . مدكهم محمد علي مقدرات مصر كلها .
 عين (محمد علي) الفنان (إريك) الذي أعد له تمثاله بمدرسة الرسم بالجيزة . أما
 (لاربان) فقد تولى قيادة مدرسة الهندسة العسكرية . عين (دي لافون) كبير
 مهندسي مصلحة الصرق والكماري . تولى (برون) إدارة مدرسة الطب . أدار
 (ربريو) مدرسة المدفعية بطرة ثمانية عشر عاماً . ورأس (دي شارم) مصلحة الطرق
 والكمباري إلخ .

ترغم هؤلاء جميعاً (بارتلمي بروسير أفانتان) الذي اشتهر (بالأب أفانتان) .
 اشترك (أفانتان) في سوء لقنطير لمحمد علي . ومات له في هذه العملية اثنا عشر رجلاً
 من رجاله بالطاعون ، لكنه اعترف في أحد رسائله بأنه لم يأت إلى مصر من أجل هذا
 الهدف .

كان مجموع رجال (أفانتان) خمسة وخمسين رجلاً ، أتوا إلى مصر على طهر
 سفيتين غادرت الأولى ميناء مارسيليا الفرنسي في ١٨ مارس ١٨٣٣ متجهة إلى
 الإسكندرية بقيادة (بارو) و (فيلسيان دفيد) ، وغادرت الثانية نفس الميناء الفرنسي
 في ٢٣ سبتمبر من نفس العام بقيادة (أفانتان) نفسه . ما إن صعد (أفانتان) على ظهر
 سفينة حتى حياه رجاله بنشيد أطلقوا عليه (تحية الأب) . سهر الرجال ليبتهم الأولى
 يشدون أناشيد أسموها (الأناشيد السان سيمونية) . قضت السفينة في عرض البحر
 تسعة عشر يوماً ، وما أن اقتربت من ميناء الإسكندرية حتى رفعوا على ساريتها شعار
 (سان سيمون) .

كان هؤلاء الرجال رجال فكر وأدب وسياسة وفن وموسيقى ورسم وصب وهندسة و زراعة وتجارة وصناعة . كان منهم كيميائيون وصباط بحرية ورؤساء تحرير ومحرورو صحف تصدر في لندن وباريس . كان منهم أيضاً مستشرقون ودبلوماسيون ممن خدموا في آسيا الصغرى وتركيا بالذات لفترة طويلة (٣) .

من هم هؤلاء الرجال وماذا جاءوا إلى مصر ؟ وما علاقتهم بالطهطاوي وعلم الاجتماع ؟

هؤلاء الرجال هم أتباع المفكر الفرنسي (سان سيمون) ، مؤسس علم الاجتماع وأستاذ (أوجست كوت) . أما ماذا جاءوا إلى مصر فقد جاءوا لضرب الإسلام عن طريق تنقيح أفكاره بأفكار سان سيمون ، ولهدف آخر أكثر تحديداً أسموه (تعبير نظرة اشراق المحافظ إلى المرأة) . وهي نفس الأهداف التي سعى إليها (الطهطاوي) وكرس بها حياته وجهده وفكره . كما أنها هي عين الأهداف التي قام بها علم الاجتماع في الماضي ، ويستمر في السير عليها اليوم في كل جامعاتها بما فيها الجامعات الإسلامية .

كان (رفاة الطهطاوي) حلقة الوصل بين مصر والعالم العربي من جهة ، وعلم الاجتماع من جهة أخرى ، مثلاً في (أوجست كوت) وأتباع (سان سيمون) ؛ ولهدا فإن الذين أرتخوا لعلم الاجتماع في مصر أوضحوا أن الأفكار التي حملها (الطهطاوي) تحدث الأفكار القديمة ، وأعدت مرحلة الانقضاء عن الماضي (أي الإسلام) (٤) . حينما نفذ (محمد علي) والي مصر سياسة التغريب اتعت طلاباً تساماً إلى فرنسا ، وجعل الطهطاوي معلمهم الديني . اتصل الطهطاوي أثناء بعثته إلى فرنسا (١٨٢٦ - ١٨٣١) بأوجست كوت ، وتتبع أبحاثه ، كما اتصل في نفس الوقت بالفيلسوف الإنجليزي المعاصر لهما (جون ستوارت مل) . كانت شخصيته (الطهطاوي) محل إعجاب (أوجست كوت) ، وموضع تعبير الفيلسوفين الفرنسي والإنجليزي في رسائل المتبادلة بينهما (٥) .

اتصل (الطهطاوي) بأتباع (سان سيمون) في باريس ، ثم قابلهم في القاهرة حينما جاءوا إلى مصر داعين إلى مذهبهم ، ونقل عنهم الكثير من الآراء والأفكار والنظريات الاجتماعية التي أسهمت بدور بارز في إفساد إسلام المصريين والمرأة المسلمة بصفة خاصة .

كان الطهطاوي - كما يقول الأستاذ (محمد قطب) - واحداً من الأئمة العظام

يوم ذهب إلى فرنسا ، وعاد إلى مصر واحداً من أئمة التغريب ، ورسم نقطة نداء
نسرب الخط العلماني إلى مصر والعالم الإسلامي . استقبله أهله بالفرح يوم عاد من
فرنسا بعد غيبة سنين ، فأشاح عنهم في ازدياء ووسمهم بأنهم فلاحول لا يستحقون
شرف استقباله (٦) .

لكن السؤال المهم هنا هو : من هم أتباع (سان سيمون) هؤلاء ؟ وأين يلتقي
بهم (الطهطاوي) ؟ إياهم (ماسونيون) مثل أستاذهم . ويتقي معهم الطهطاوي في
نقطة تحقيق أهداف الماسونية في القضاء على الإسلام وتدمير الخلافة الإسلامية وتغريب
المسلمين ، سواء أكان يدري أو لا يدري أنهم ماسونيون .

في التاسع عشر من مايو ١٨٢٥ مات (سان سيمون) ، وقد أحاط به جمع من
أتباعه المخلصين الذين ألوا على أنفسهم حمل رسالة أستاذهم من بعده . من بين
هؤلاء الأتباع رجل المال اليهودي (أوليند رودريج) والدكتور (بيلي) والمشرع (ديفر
حييه) . انضم إليهم (أنفانتان) في اليوم التالي للوفاة . قاد (أنفانتان) الحركة المكرية
لمدرسة سان سيمون زهاء ربع قرن من الزمان . كرس هؤلاء الأتباع جهدهم ووقته
ومالهم لإحياء دعوة سان سيمون وتطبيقها في مصر . وكما ذكرنا في فصل سابق فإن
(كارل ماركس) كان قد اتصل بهؤلاء الأتباع عن طريق الشاعر الألماني (هس) ،
وكان على صلة وثيقة بهم (٧) . وذكرنا أيضاً أن (ماركس) امتدح (محمد علي) لأنه
الوحيد الذي استطاع في نظره أن يطيح بما أسماه (عمامة المراسم) ، وأن يضع بدلها
رأساً حقيقية ، إشارة إلى ضربه للإسلام واستبداله بالأفكار اللاإسلامية (٨) .

تخرج العديد من هؤلاء الأتباع من مدرسة الهندسة العسكرية في باريس . ماذا
مدرسة الهندسة العسكرية بالدات التي تجمع بها الأتباع وكانت من أهم عوامل نجاح
دعوتهم ؟ ولماذا قال (أنفانتان) عنها : (يجب أن تصبح مدرسة الهندسة العسكرية
البحري الذي تسير فيه أفكارنا لتشييع في المجتمع الخارجي) ؟ وماذا أرسل (محمد علي)
مبتعثيه وعنى رأسهم (الطهطاوي) إلى هذه المدرسة بالدات ؟ علامات استفهام كثيرة
تحتاج إلى مزيد من البحث . أما الشيء الواضح هنا هو أن هذه المدرسة تمثل معقلاً
ماسونياً قوياً التقى فيه الطهطاوي بأتباع سان سيمون .

قبل أن يرحل (الأتباع) إلى مصر أسسوا لأنفسهم في باريس معبداً خاصاً
أسموه (كيسة شارع موسيني) . اختار (الأتباع) كلاً من (بارار) و (أنفانتان) آباء

لهذه الكنيسة ، كما أسسوا أيضاً بعضاً من الأديرة الصغيرة . أعد الأتباع في هذا المعبد
أعدة لدعوتهم الجديدة ، وصاغوا لها حكمها وأناشيدها . سنقف هنا عند أحد هذه
الأناشيد واسمه (نشيد افتتاح المعبد) ، الذي تكشف كلماته عن المرامي اليهودية لتدمير
الدين عامة والإسلام خاصة ، يقول النشيد :

(إن بابل الشرق القديمة وأهرامات مصر وكنائس آبائنا كلها بجانب المعبد المارد
تظهر كالأقزام وبجانب عظمتهم كالتسولين العراة) . يفسر طلعت عيسى هذه الكلمات
فيقول :

(يهدف أتباع سان سيمون إلى تكوين وحدة تشمل الإنسانية جمعاء دون اعتبار
لاختلاف ديني أو عنصري ، فالديانات القديمة التي قامت في بابل ومصر وكنائس الآباء
والأجداد ، كلها تتصاعل أمام الوحدة الأصبغة التي سيحققها قيام المعبد الجديد الذي
تكون فضيئته الأساسية العمل والإنتاج . معبد دعائمه أخلاق دنيوية صناعية بعيدة كل
البعد عن الترعات الميتافيزيقية أو التبولوحية (الدينية) التي تسود عصر ما قبل التصنيع) .
ومن الحدير بالذكر أن رئيس الحكومة ووزير الحربية في فرنسا كان قد أصدر أوامره بمع
هذا النشيد ولو بالقوة .

حاول (الأتباع) الدعوة إلى مذهبهم وتعبئة الرأي العام الفرنسي لسفر إلى مصر
في المدن الفرنسية مثل ست وموسيه وليون وغيرها . أدرك الفرنسيون الطابع الإلحادي
للدعوة ، فواجهوهم بالاستككار والتشتائم والإهانة والضرب والقذف بالحجارة ، وحاولوا
إلقاء الأتباع في بئر الرون . رفع النساء والأطفال في وجوههم شعارات : عاش الدين ،
عاش الصليب ، ليسقط الأبياء المريفون الأفاكون السياسيون ورفاق المرأة . طالبت
لجماهير بقطع رقابهم . تصدى لهم الجيش والبوليس الفرنسي وعمل على الإسراع
برحبهم إلى مصر التي أسماها (بلاد الحازوق) ، وألقى القبض عليهم وقدموا إلى
محكمة السين بتهمة تشويه القيم الأخلاقية ، وتمخضت المحاكمة عن سجن (أنفانتان)
في عام ١٨٣٢ .

كان (أنفانتان) وفيما متحمساً في تنفيذ مبادئ أستاذه (سان سيمون) رسول
الإنسانية كما كان يسميه . وكان يعتقد أن الله أرسله لإنقاذ البشرية كما فعل من قبل
عيسى ومحمد والأبياء أجمعون ، وذلك كما جاء في رسالته إلى أحد تلامذته .

بدأ (أنفانتان) في سجن (سان بلاجي) يخطط للسفر إلى مصر لتطبيق أفكار

(سان سيمون) ، التي صنعها هو وأتباعه بصفة الحتمية ، واعتسروها لأزمة التحقيق. كتب (أنفانتان) في مذكراته الخاصة عن مصر : (غادرت سجي في الغرب وسأضع نفسي في خدمتك) .

ماذا كان يسعى الأنماع إلى الرحيل إلى الشرق وإلى مصر ؟ لقف قليلاً عند كلمة (الرحيل إلى الشرق وإلى مصر) ولنر حدود ارتباطاتها باماسونية .

حاء في الرسائل التي أرسلها أنفانتان إلى رجاله : (الشرق ، تلك الكلمة الساحرة المنيعة بالضياء والعموص . الشرق الغامض عموض الصحراء ... يمكنك أن تبشر الشرق بمقدمي ، وأن تعبسه الوطن الذي نرؤ إليه .. الشرق معناه مصر ساحرة أرض هرعون وموسى وأرض النيل) .

وعن ارتباط الشرق ومصر باماسونية رجعنا إلى مجموعة المحاضرات التي أقيمت وكتبت إلى أعضاء المحفل الإلخيزي الماسوني الأعظم ، والتي ضمت في كتاب يحمل اسم (معنى الماسونية) ألفه (ومشهرست) الذي يوصف بأنه مؤرخ متميز عالم بالديانات خدم الماسونية اثنين وثلاثين عاماً .

يقول (ومشهرست) :

(إن الأسئلة التي يصرحها كل من يدخل المحفل الماسوني : من أنا ؟ من أين أتيت ؟ وأين سأذهب ؟ تجيب عليها الماسونية إجابات مشرقة وبوراية .. إننا أتينا من الشرق الغامض المصدر الأندي لضياء والحياة ... وفي الدرجات العليا من الماسونية من المهروص عبي الماسوني أن يوسع معرفته وأن يتحقق من أن المصدر الأساسي للحياة ليس في الغرب وليس في هذا العالم ، إنه في الشرق الذي أتينا منه أصلاً . إن كل الحياة الإنسانية نشأت في هذا الشرق العامض واستقلت معنا . إن العرب يحب أن يعود مرة أخرى إلى مصدره . إن الماسونية ماهي إلا سلسلة من التمثيلات الدرامية التي تهدف إلى إعداد هؤلاء الذين يعون باكتشاف فحواها مستفيدين من التلميحات التي تطبقها في شكل محاري ، وبالأمثلة التي تقدمها ، والتوجيهات التي تعزز بمقتضاها عودتنا إلى الشرق نحن نعرف كيف أن الطموحين للحكمة الغامضة زاروا مصر) (٩) .

إن تفسير كل ما سبق وقراءة الوثائق الخاصة بمجيء الأنماع إلى مصر ، والتي ظلت محبوسة وسرية في ورارتي الحرية والخارجية القرنيتين ، لا تكشف إلا عن هدف بعيد هو التمهيد لقيام الدولة اليهودية في الشرق ، وتحقيق الأحلام اليهودية في التوسع من

يسل، إلى آخرات ، والتي لا تقوم إلا بصرب الإسلام وتغريب المسلمين

صحيح أن هذا الهدف لم يظهر بوضوح في هذه الوثائق ، وإنما يفهم عبر التلميحات التي جاءت عبرها . كانت كلمات (أنفانتان) وتصرفته لا تحلو من إنجازات والغموض مثل قوله لأحد رجاله : (نعم إنني جئت إلى مصر لأقوم بتوصيل البحرين بعضهما ببعض وأنت قد حثت لنفس المهمة أيضاً ولكني حثت إلى مصر لأقوم كذلك بشق قناة بنما) .

ويفسر ذلك قول (ولمشهر ست) : (إن تعاليم محجوبة الهدف وتأتي في صورة محارات واستعارات رمزية . إن الأسرار العميقة للماسونية لا تطفو على سطح الشعائر داتها ، وهي مثل الأسرار العميقة للحياة محجوبة بشدة ومخبأة بإحكام) .

أقر رجال الاجتماع في بلادنا أن محيي الأتباع إلى الشرق كان يحمل وراءه غايات وأهدافاً سياسية واقتصادية واجتماعية ، وأنه كان استكمالاً لحملة بونابرت على مصر .

جاء في خطاب أحد الأتباع إلى (أنفانتان) إشارة صريحة لذلك . يقول فيها :
إنهم (أمام حملة مسيحية جديدة بدأتها فرنسا الجمهورية في عام ١٧٩٩ ، وأعيدت هذه الحملة عن ضمير مخلص لذات العاية في عام ١٨٣٣) . كانت الحملة الأولى صيبية عسكرية ، أما الحملة الثانية فهي حملة يهودية ماسونية تحت مسمى « المسيحية الجديدة » . هذه المسيحية الجديدة كما جاءت في كتابات (سان سيمون) في ١٨٢٥ هي « الشيعية » ، التي تقوم في صورة مبادئ لأحلاق اجتماعية ذات مظهر مسيحي تكون لصالح الطبقة العاملة ، ولا مكان فيها لما يسمونه بالعادات والطقوس ، وليس فيها إله ولا جنة ولا نار ولا تهديد ولا وعيد .

هذا وقد عر (أنفانتان) عن ذات الهدف في رسالته إلى تلميذه (بارو) متسيدا بالدور الذي ساهم فيه (محمد علي) لإيجار هذا الهدف فقال :

(لقد حطم النيل حسوره واندفع إلى مسافات تجاوزت بكثير ما وصل إليه سيره يوماً ما حاملاً المبادئ التي أثارها نابليون على ضفافه . والتي أصفى عليها محمد علي الخصوبة) .

ورغم الدواع المستميت من جانب رجال الاجتماع في بلادنا عن سان سيمون وأتباعه ، فإن الوثائق أجبرتهم على الاعتراف بأن للحملة غايات دبية أو سياسية حقة .

يقول طبعاً عيسى معلقاً على خطاب لا ميير لأنفانتان : (كيف يربط لا ميير بين
اثنين ؟ كيف يعتبر أن رحيل أتباع سان سيمون إلى مصر هو حملة مسيحية جديدة ؟
هل كانت وراء أهداف المدرسة السان سيمونية غايات دينية أو سياسية خفية .. وما
معنى خطاب أنفانتان إلى بارو قبل سفره إلى مصر بوصيه قائلاً : (عليك أن تتطوع
وتكون على علم تام بجميع الأعياد الإسلامية وبتقويم المسلمين الدالة على هذه الأعياد ،
وعليك أن تبحث عن كل ما يقرب الصلات الشرقية والغربية المحمدية والمسيحية) ؟ .

قلنا إن (الصهطاوي) انتعت إلى مدرسة الهندسة العسكرية بباريس ، وهي المدرسة
التي تخرج منها (أنساع سان سيمون) ، والتي وصفناها بأنها معقل ماسونني مهم . في
هذه المدرسة تمت إعادة تشكيل هوية (الطهطاوي) ليشارك الأتباع في صرب الإسلام
وتغريب المسلمين .

الإسلام عند الأنساع مجموعة نظم نالية لابد أن توجه إليها الصربات ، ولابد من
إعداد وتعبئة الرجال الذين يتجهون من العرب إلى الشرق لأداء هذه المهمة ، ولم يكن
(الطهطاوي) إلا واحداً من هؤلاء الرجال المتحمسين المستعدين للقيام بهذا العمل ،
والمتشربين لما عند العرب تشرباً تاماً . هذا ما تكشفه رسالة (هري فورتل) إلى (أريه
ديفور) التي يقول له فيها :

(صديقي ، مما لا شك فيه أن أهم عمل لنا في فرنسا سوف يقوم على إعداد الرجال
المتحمسين لتدفق من الغرب إلى الشرق ... يحملون الضربات القاضية للنظم السالية ،
وهم في غمرة الحماس الذي يصاحب إنشادهم للمارسلير) .

حددت الوثائق الفرنسية السبيل الذي اتبعه الأتباع في ضرب الإسلام وتغريب
المسلمين ، وهو نفس السبيل الذي سلكه (الصهطاوي) . تقول الوثائق إن الأتباع (كانوا
يهدفون إلى تنقيح الأفكار القديمة التي تسود الشرق بأفكار جديدة ظهرت في الغرب
وتأكد نجاحها ، أو بمعنى آخر كانوا يهدفون إلى تغيير الأساليب القديمة التي عفا عليها
للمفكر والرمز بأساليب حديثة ، وتحويل العادات العتيقة إلى عادات تلائم مقتضى الزمان
والمكان) .

سار (الصهطاوي) على نفس هذا النهج ، فحقق نجاحاً أذهل أعداء الإسلام
بمختلف ميولهم واتجاهاتهم . هذا ر . ليفي يقول في مؤلفه الذي يحمل طابعاً ماركسياً :
(لم يكن هناك بد من توضيح المفاهيم الجديدة للقارئ بامزاوجة بينها وبين الأفكار

المألوفة . وكان على الصهطاوي أن يعرض لأفكار الحديدية في صعدة قديمة : فهو في سياق دفاعه عنها يورد عشرات من الاستشهادات من القرآن والأحاديث النبوية وأمثلة من التاريخ العربي . ويسوق المقارنات في مصطلحات إسلامية ، ويورد آراء لأعلام عرب تتفق مع ما يذهب إليه . وإن الدقة التي يفعل بها الصهطاوي ذلك تتشهد بشكل غير مباشر على فهمه العميق لعراية الأفكار والمفاهيم الحديدية بالنسبة لمواطنيه .. وهو لا يحد فرقا كبيرا بين مبادئ القابول الصيعي والشرعية ، ويحاول التذليل على أن الأشكر الأوروبية للنظام الاجتماعي معروفة للمسلمين منذ زمن بعيد ، ولا تعرض بينها وبين الإسلام . لقد كان نشاط الصهطاوي أول مساهمة كبرى في الدعوة لآراء المورين الفرنسيين الاجتماعية - السياسية بين العرب (١١) .

هذا المسلك الذي سلكه (الصهطاوي) هو نفس المسلك الذي يسلكه اليوم من يحاولون تأسيس علم الاجتماع أو علم النفس في بلادنا ، فيسبوهما رداءً إسلامياً مفاجهين أن الإسلام والكفر لا يلتقيان .

انطلق الأتباع والصهطاوي من مدرسة الهندسة العسكرية لإنجاز هدف أكثر تحديداً وهو إفساد المرأة لمسلمة . كان الأتباع يسعون إلى تغيير نظرة الشرق لمحافظة إلى المرأة وكانوا وهم يتحولون في المدن الفرنسية يرفعون شعار أنهم داهيون لمبحث عن امرأة في مصر . ورغم أن رجال الاجتماع في بلادنا يقولون إن اسبحث عن امرأة عن امر حركي (للجمهورية) ، فلا فرق يبدو عند ؛ لأن (الجمهورية) كانت تعني (السبعوية) كما تقول ورائق الشرطة الفرنسية عن الأتباع . كان الأتباع يسعون إلى تغيير نظره الشرق المحافظ لتتنسق مع نفس نظرة كل من الأستاذ والأب امرأة . كان (أستاذهم) سأل سيمون منعهم في الحب مفتوح دون أن يشتره - كما تقول موسوعة العلوم الاجتماعية (١١) . أما (الأب) أستاذ فقد كان من أخصاب الحب المفتوح مثل أستاذة . وتشهد لموسوعة أمريكية (١٢) ، بأن لأستاذات نظرة متصرفه عن الزواج الذي رأى فيه ضرورة أن يكون مرأ مطاط يوافق الأمره لحصه لأطرافه ، أما موسوعة تشامبرز ، فقد شهدت أن (أستاذات) قسم الزواج إلى نوعين أولهم دائم بحيث يتناسب مع الأمركة المستقرة ، والثاني متغير ووقتي يلائم للأمركة حرة ومتقلبة (١٣)

وكم أكدت الموسوعة الأمريكية عتقر حكومه فرنسية لأستاذات وإيدعه لسجن بسبب أفكاره لتدميرية ، فإن موسوعة امريضية حداد أن عتقره كان نسب قيادته لجماعة سرية محصورة ، وسبب تشجيعه لمدارس مصادره للأخلاق العامة (١٤)

أما (الطهطاوي) فقد دعا إلى تحرير المرأة ، أي سفورها ، وإلى احتلاطها بالرجال ، بل إنه أزال عن ارقص المختلط وصمة الدنس فقال : إنه حركات رياضية موقعة على أنعام الموسيقى ، ولا ينبغي النظر إليه على أنه عمل مذموم .

امتدحت المشتغلات بعلم الاجتماع في بلادنا أفكار وآراء (الطهطاوي) . وقس إن قيمة وأهمية الأفكار التي نادى بها المحددون الإسلاميون تبع من قدرتها على التحريض على التمرد ، والثورة على الأوضاع القائمة التي تميزت بالتحلف والحمود . وسفهى مما أسمينه بالحطاب السلفي الرجعي ، الذي ارتبط بحسن البيا وحسن الهصبي وسيد قطب ، كما امتدحن أفكار (قاسم أمين) التي جاءت امتداداً لأفكار (الطهطاوي) ، وركزت بصفة خاصة على قول الأول بأن الحجاب يحل نظام الجسد ويضعف الأعصاب ، وأنه أثر من آثار الاستبداد الذي كبل الحياة السياسية المصرية ، وأنه فرص على المرأة لإعلان ملكية الرجل لها واستثارة بها .

جاءت الصحوة الإسلامية لتضرب هي بدورها أمانى وأحلام المشتغلات بعلم الاجتماع في إفساد المرأة المسلمة في الصميم . ها هي (ليلى عبد الوهاب) أسنادة الاجتماع في مصر بعد أن امتدحت آراء الطهطاوي ، تشهد بنفسها على دور اطفاء جذوتها ، ممثلة في انتشار الحجاب بين أعداد كبيرة من النساء من مختلف الطبقات والشرائح الاجتماعية وفي الريف والحضر . سجلت بنفسها إيمان النساء بأن المرأة إذا حرحت سافرة استشرقها الشيطان ، وسطرت بنفسها الآيات الداعية إلى الحجاب في سورتي الأحزاب والور ، وسجلت نظرة النساء إلى قاسم أمين وهدى شعراوي على أنهما صنمان ، وأنهما يمثلان النقطة السوداء في تاريخ المرأة ، وشهدت أيضا رفض النساء لحكم المرأة ورئاستها للدولة وللوزارة استناداً إلى قوله ﷺ : (ما أفلح قوم ولوا أمرهم امرأة) (١٥) .

أردنا أن نقول هنا إن الأفكار التي حمىها الطهطاوي والاتصال بالغرب قد مهدا لتأسيس علم الاجتماع في مصر . أثنتاها الارتباط بين الأهداف الماسوية وأهداف أتباع سان سيمون الذين اتقى بهم الطهطاوي في مدرسة الهندسة العسكرية بباريس ، ونفذ معهم ما سعوا إليه من صرب للإسلام وتغريب للمسلمين ، وإفساد للمرأة المسلمة عن طريق تلقيح أفكار الإسلام بأفكار سان سيمون .

المصادر

- (١) محمد قطب ، واقعنا المعاصر ، مؤسسة المدينة ، جدة ، ١٩٨٩ ص ٢٠٥ - ٢١٠ .
(٢) معن ريادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، سلسلة علم المعرفة ، المجلس الوطني لشقافة ، الكويت ١٩٨٧ ص ١٧٤ .
(٣) انظر تفصيلاً لكن ماحء في هذه المقالة عن نواع سان سيمون في محمد طلعت عيسى ، نواع سان سيمون فلسفتهم الاجتماعية وتطبيقها في مصر ، رسائل جامعة ، مطبوعات جامعة القاهرة ، ١٩٥٧ انظر أيضاً الوثائق الهامة التي جاءت في الرسالة والتي استندنا إليها هنا ص ١٧٢ حتى ٢٨٣ .
(٤) انظر الفصل الخاص (هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع) .
(٥) مصطفى بهمي و آخرون ، مبادئ علم اجتماع ، مكتبة النهضة لمصرية الطبعة الأولى ١٩٥٤ ص (١٠ ، ١١)
(٦) تابع طلعت عيسى ص ١٧٢ ، ٨١ .
(٨) . . . ليفين ، تفكير لاجماعي والسياسي الحديث ، ترجمه بشير اسعادي ، در سن حدود بيروت ١٩٧٨ ص ٢٦ .
(٩) W. L. WILMSHURST, THE MEANING OF MASONARY, BELL PUBLISHING CO., N.Y., 1980. P. 29,30,48,50,178,179.
(١٠) تابع ليفين ص ٣٦ .
(١١) MARTIN U. MARTEL. SAINT SIMON, THE ENCYCLOPEDIA OF SOCIAL SCIENCES, THE FREE PRESS. U.S.A, V. 13. PP. 593 - 44.
(١٢) THE ENCYCLOPEDIA AMERICANA, AMERICAN CORPORATION, U.S.A. V. 10. P. 333.
(١٣) CHAMBERS ENCYCLOPEDIA, LONDON, 1973, v. 8. P. 172 - 173.
(١٤) THE NEW ENCYCLOPEDIA BRITANNICA, E.B. INC., LONDON, 1973 - 74 V. 3. P 844
(١٥) ليلى عبد الوهاب ، تأثير التيارات الاندبية في النوعي الاجتماعي للمرأة مصريه ، الدين في المجتمع لعربي ، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٠ ص ٢٨١ - ٢٩٥ .

الفصل السادس

الهدف ليس علم الاجتماع فحسب

الفصل السادس

الهدف ليس علم الاجتماع فحسب

أتباع سان سيمون - مؤسس علم الاجتماع وأستاذ أوجست كوت - الذي تمتقي عنده محتلف تيارات واتجاهات علم الاجتماع المحافظة منها والراديكالية ، جاءوا إلى مصر لتطبيق أفكار أستاذهم . تمكنوا من السيطرة على محمد علي وعلى مقدرات الإنتاج في مصر . وتكشف لنا الوثائق التي كانت حبيسة في ورارتي إخراجية وحريرية الفرنسيين ، وفي مدرسة الهندسة العسكرية ومكتبة الترسانة بباريس ، أن القضية لم تكن قضية (علم اجتماع) فقط ، إنها أبعد من ذلك بكثير .

حاء أتباع سان سيمون إلى مصر يحملون معهم مشروعاً لشنق قناة السويس ومشروعاً آخر لتصنع مصر (١) . كيف يكون ذلك لخير المسلمين في مصر والله تعالى قد حدد يوضح أنهم لا يرجون فينا إلا ولا ذمة ؟ .

قال الأتباع في البداية إن مشروع شنق قناة السويس عمل تستلزمه (الديانة) السان سيمونية ، هدفه تحقيق الإرادة الإلهية التي حمىها (رسول الإنسانية) سان سيمون ، وقد شعروا بافتضاح أمرهم عدلوا الهدف فقالوا إنه عمل صناعي من الصراز الأول . سيؤدي تحقيقه إلى رحاء وسعادة الإنسانية . قدوا إنه أخضر مشروع عملي في القرن التاسع عشر وإنه يسحل في مصر دليلاً على حب أتباع سان سيمون لها بتقديم هذا العمل الإنساني العظيم . أعلن (أنفانتان) - زعيم الأتباع وأخص تلامذة سان سيمون - (أن اليوم الذي ستشنق فيه قناة السويس هو يوم النصر والوحدة بين الشرق والعرب ... إن مشروعنا ليس نظرياً لكنه يتطلب منا العرق والجهد) .

لم يكن شنق قناة السويس مشروعاً أقيم حبا في مصر وأهلها ، ولم يكن هدفه تحقيق فكرة الإنسانية العالمية كما يزعمون رغم أنها فكرة ماسوية الأصل .

تقول الوثائق الفرنسية إنه في ١٣ يناير ١٨٣٤ قدم (ميو) إقنصل العام لفرنسا في مصر الذي كان (دلسبس) نائبه في ذلك الوقت ، قدم أنفانتان والمهندس فورتل إلى (محمد علي) والي مصر . حاول فورتل إقناع محمد علي شنق القناة ، لكن -

الأحير كان مشغولا بفكرة إقامة القناطر (التي شارك فيها أتباع) تنظيم فيضان النيل ، وكان يعلم أن مشروع حفر القناة يتطلب قروضا من الدول الأجنبية .

استعان أتباع سان سيمون بالقوى العالمية وبالممولين والديبلوماسيين لتنفيذ فكرة شق القناة . تكونت في ٢٧ نوفمبر ١٨٤٦ جمعية لدراسة المشروع بها خبراء من ألمانيا والمسا وأنجلترا . كان مقر الجمعية هو دار أنفانتان في باريس ، وبدئ في الإجراءات التحضيرية لتنفيذ المشروع . كتب أنفانتان إلي البارون النمساوي (دي بروك) الذي كان يمثل بلاده لدى حكومة تركيا ير حوه أن يوضح للحكومة الروسية المصلحة التي ستعود عليها لو تدخلت في هذا المشروع الذي سيؤدي إلى تسوية (مسألة الشرق) على أسس وأهداف جديدة .

يقول (طلعت عيسى) إن (ديسبس) سرق المشروع من أتباع سان سيمون وأكر عليه دورهم . إلى درجة أنه لم يتدخل أحد منهم في العقد التأسيسي للمشروع مستند إلى حماية الإمبراطور نابليون الثالث في مواجهة الحليفة العثمانية .

لاشك أن هناك علامات استفهام لا بد وأن تطرح : ماهي علاقة أتباع سان سيمون بالقوى العالمية وبالممولين والديبلوماسيين الذين ندحنوا لتنفيذ المشروع ؟ ولماذا يحدد الأنواع أن هذا المشروع سيعيد تسوية مسألة الشرق على أسس وأهداف جديدة ؟ وما ارتباط مسألة الشرق بالإنسانية العالمية التي تتحقق عندهم بوصل القارات ببعضها عن طريق اممرات المائية حتى تنتقل الثقافات وتتقارب الميول وتتماسق الاتجاهات على أساس علمي سليم - كما يدعون - ؟

نأت إلى الأهداف القريبة من مشروع شق القناة . يكشف (نورمانو) عن هذه الأهداف فيقول عنى لسان أنفانتان : (إن مسألة شق قناة السويس ليست مسألة نظرية أو مسألة سياسية إنها مسألة تجارية) .

تقول الوثائق إن (رودريج) ذك الذي كان عنى رفات سان سيمون عند وفاته هو من كبار رجال المال اليهود . وكان أنفانتان نفسه ابنا لأحد رجال البنوك أيضا . أستاذهم سان سيمون ارتبط (بمراسيسكو كارنس) مؤسس بنك سانت تشارلز في إسبانيا . وهذا يعني رتبط سان سيمون وأنشاعه بالدوائر السكية اليهودية ورجال المال اليهود ، وخاصة (آل روتشيلد) كما أوضحنا فيما سبق .

هذا ويؤكد (نورمانو) أن سان سيمون كان قد صور بقاء متدرجا للطعام لصناعي ،

واعتبر أن رجل البنك هو الموجه القومي للإنتاج ، وأن سياسة الإقراض (الديون) هي المميز للتنظيم الاجتماعي الحدي ، وأن البنك هو القوة الضابطة المحركة لهذه العملية .

كان مبدأ الإقراض أو سياسة إغراق العالم في الدين هو المشكلة البنكية التي اعتبرها (نورمانو) أعظم إنجازات السان سيمونيين ، وهو الطريق الذي سلكه رجال البنوك للسيطرة على الحياة المعاصرة . كما كان التدخل في مشروعات شق القنوات المائية وبناء السكك الحديدية وسية لضمان سيطرة رأس المال اليهودي على العالم . عبر (نورمانو) عن ذلك بقوله : (إن الطرق الحديدية والقنوات والبنوك هي محور الأمل في العصر الذهبي الجديد) (٢) .

هذا هو عين ما حدث في مصر ، توالى القروض التي اقترضتها مصر بين أعوام ١٨٦٤ و ١٨٧٥ حتى بلغت نحو خمسة وتسعين مليوناً من الجنيهات . جاءت بعثة كيف عام ١٨٧٥ لفحص مالية مصر واقترحت لضرورة إصلاحها إنشاء مصلحة للرقابة على مآليتها ، وأد يخضع الخديوي لمشورتها . أنشئ صندوق الدين عام ١٨٨٦ لتسلم المبالغ المخصصة للديون من المصالح المحلية ، فكانت حكومة أجنبية داخل الحكومة المصرية . وتولى الرقابة على المالية المصرية مراقبان أحدهما انجليزي لمراقبة الإيرادات ، والآخر فرنسي لمراقبة المصروفات ، ثم تطورت الرقابة إلى وزارة مختلطة يرأس المالية فيها انجليزي ، ويرأس الأشغال فيها فرنسي ، وهكذا إلى أن احتلت مصر عن طريق القروض .

من هنا يمكن بسهولة اكتشاف أهداف أتباع سان سيمون من مشروع شق قناة السويس : عمل يهودي تجاري أولاً أغرق مصر في الديون ، وأدى إلى احتلالها ثانياً ، ومهد ثالثاً لتأسيس دولة إسرائيل لتكون القناة في خدمتها وخدمة إسرائيل الكبرى فيما بعد .

الهدف الأول والثاني اعترف بهما (نورمانو) في مقالته عن (السان سيمونيين وأمريكا) ، أما الهدف الثالث فيكشفه (أنفانتان) نفسه ، جاء في الوثائق الفرنسية عن سان أنفانتان في خطابه إلى فورتل : (نعم إنني جئت إلى مصر لأقوم بتوصيل البحرين بعضهما ببعض وأنت قد جئت للقيام بنفس المهمة أيضاً ولكنني جئت إلى مصر لأقوم كذلك بشق قناة بنما) . ليست هناك قناة بما في مصر ، ولكنه تعبير مجازي غامض استعمله أنفانتان كعهد دائم . إلا أنه يمكن كشف معنى هذا التعبير المجازي العامص بالرجوع إلى قول (ولشهرست) في كتابه (معنى الماسونية) ، الذي جاء فيه : (إن النظام الماسوني استمر كما نعرف عبر القنوات التي أشار إليها العهد القديم) (٣) ، ثم

إلى قول (أنفانتان) في موقع آخر من رسائله : (... يتعين علينا أن نشئ ما بين مصر التاريخية وبلاد يهود القديمة إحدى الصرقات التي توصل أوروبا بالهند والصين) . هذا هو سببا في الكشف عن الهدف الثالث للأتباع من مشروع حفر قناة السويس .

كما يشهد التاريخ الحديث والمعاصر أنه ما تحقق بمسلمين إلا سيطرة اسمية على القناة . أما السيطرة الفعلية فكانت لليهود يفتحونها متى يريدون ويعلقونها متى يريدون ، وتمرر سفنهم فيها بالصريقة التي يريدونها ، وقد ظهر انتحادي اليهودي الصليبي سافرا في أزمة احتلال الكويت الأخيرة ، ليشهد أن المعركة بينا وبينهم ما كانت ولا زالت إلا معركة إسلام وكفر ؛ إذ نشرت الصحف الأمريكية والبريطانية صورتين لحاملة الطائرات الأمريكية (ساراتوج) وهي تعبر القناة خلف أحد المساحد الكبرى في مدينة السويس ، وقد أررب صورتان المسحذ بمآذنه وقبته ، وكتب تحتها : (حاملة الصارثات الأمريكية ساراتوج تعبر البحر الأحمر وراء أحد المساحد في مدينة السويس متجهة جنوبا إلى الخليج) (٤) .

هذا عن مشروع شق قناة السويس . نأتي إلى مشروع التصنيع الذي حمته الأتباع معهم إلى مصر كمبدأ من مبادئ أسادهم (سان سيمون) . قال الأتباع إن التصنيع ليس عدية في ذاته ، وإنما هو وسيلة لعاية أسمى وهي الوصول بالمجتمع إلى حالة من استقرار السياسي والاجتماعي قالوا إن تحقيق العداة الاجتماعية يستلزم تصنيع المجتمع حتى ينحدر الأفراد من حدة الرق والاستعمار التي يعيشون فيها ، وحتى يحكموا أنفسهم أنفسهم . قالوا إن تصنيع هو أهم وسائل القضاء على التطل وعدم الإنتاج والكسل وللخصوصية وضعف النفس ، وإنه في داخل الصناعة نفسها توجد القوى الحقيقية في المجتمع التي تعمل على حفظه وصيته . أسس الأتباع في مصر تسعة وعشرين مصعاً ، واهتموا بالقل والسكك الحديدية وابلحت عن المعادن والصاعات الكيموية ، وفي مقابل ذلك وصعوا مقدرات الإنتاج في مصر في يدهم تماماً . كيف يكون ذلك لحر مسلمين في مصر والله تعالى قد حدد بوصوح أنهم لا يرحون فيها إلا ولا دمة ؟ .

نعد إلى تخيل نورمانو عن لسان سيمويين : عرض فيما سبق لقولة نورمانو من أن (الصرقات الحديدية والقوات والسوك هي مكونات الأمل في العصر الذهبي) . قال سان سيمون عن هذا العصر الذهبي إنه يؤسس على (القوى الصناعية الجديدة) ، وقال أيضا : (إن اموت الحقيقي لمطام لقديم وساء الحرية الحقيقية من نتائج الصناعة) . لهذا يستمر الأمر ضرورة الوقوف على ما يقصده سان سيمون بالنظام القديم حتى نفهم أهداف

أتباعه من تصنيع مصر . يستخدم علماء الاحتماع مصطلح (الصناعات القديمة) لا للإشارة إلى مرحلة تاريخية معينة مر بها المجتمع الأوروبي فحسب ، بل للإشارة أيضا إلى صناعات ما قبل الصناعة (بصفة عامة) كصناعات (غير مرغوب فيه) ، وغالبا ما يرد به أي صناعات (بربري) و (غير متحضرة) يرتبط (بدني أو عقيدة) .

الصناعة عند الأتباع لا (الدين) هي التي توصل الناس إلى السعادة ، لأن العنوم الوضعية قد تعبت على (الدين والعنوم الروحية) . وقدمت إليهم معرفة عايتها الوحيدة تحقيق السعادة الإنسانية وهي الصناعة .

لا أحد يكر أنه بدون الصناعة لن يتقدم العالم الإسلامي ولا أحد يحفل أن العرب يحول بساويين أن تكون قوة صناعية حتى تظل بلادنا سوقا استهلاكية لهم ، بل إنهم صعدوا إلينا كتبنا في الاقتصاد خصصت لإقناعنا بأن أماننا مراحل عديدة حتى نتقدم صناعيا . إنهم قد يسمحون لنا بالتصنيع لثاقه ، لكنهم بل يسمحوا لنا (بصناعة الآلات) التي توحد معها باقي الصناعات وباقي المصانع . غالبية شاسا استعثن إلى دول العرب خاصة مغمسون في دراسة العنوم الإنسانية يتشكوا هم بما درسون عقدة أخرى أمام تقدمنا الصناعي ، فيعودون ويقولون لنا إنه لابد من أن يسبق هذا التقدم انخني عن عاداتنا وتقاليدها ومثلنا ، وبصفة عامة التخلي عن عقيدتنا .

تدرك الماسونية تماما أن القبض على رمام الصناعة مع التمسك بالإسلام سيؤدي بالمسلمين إلى قيادة العالم . ونهادا حرص الماسون على الفصل بين الدين والصناعة وربط الأخيرة بالقرن والموسيقى . صور (سان سيمون) يعلم أن الدين والصناعة لا يتفقان ، وأن السيطرة الكاملة لابد وأن تكون لرجال الصناعة على حساب ما يسميهم رجال الدين . أعنى سان سيمون صراحة أن العلم قد ورث الدين إلى الأبد ، ورأى أن رجال العلم والصناعة هم الذين يجب أن يحكموا لأنهم أكثر إحصاة ومعرفة بقوانين الكون ، وما عليهم إلا إملاء الأوامر فقط . المجتمع الصناعي عند سان سيمون بل يقوده على ما يسميه بالدين لتقني ، وإنما على دين من احتره هو ، وبه من خسرته هو . ويست الصناعة إلا وسيلة بقضاء على ما يسميه بنظام قديم وما يقوده عليه من دين وأخلاق هذه هي مدنى أستاذهم عن الصناعة التي جاءوا بصفه في مصر .

ما إن جاء الأتباع إلى مصر ، حتى ورعو لعمل سبهم بريقة مكشهم من سببهم على وسائل الإنتاج والمراقب المهمة أقدمو مرارع بمودحية ، وعدلوا من أساليب بل لأن (محمد عني) كان هو ذلك الوحيد بالأرض يستعنها وكأها مررعة حاصه به .

اتسق هذا مع مبدأ الأتباع القائل بأن السير بالمجتمع نحو التصنيع من يتحقق إلا إذا أشرف الحاكم على الزراعة إشرافاً تاماً . ومن هذه الخطوة بدأ الأتباع في تطبيق المبادئ الشيوعية في مصر التي تقوم على إلغاء الملكية الفردية في ضوء ما يسه وانه بمبدأ عدم استغلال الإنسان لأخيه الإنسان ، ثم إلغاء الملكية الوراثية التي تؤدي عندهم إلى استغلال الطبقة العاملة ، وكذلك إقرار نوع من النظام تراث فيه الدولة لا الأسرة مع إلغاء قانون العرض والطلب ، وإلغاء البيع والشراء ، لأبهما في نظريتان فاسدتان في توزيع الإنتاج .

ربط الأتباع بين الصناعة والفن والموسيقى ، فأسسوا أو نواة فرقة موسيقية كاملة العدة في مدرسة المدفعية بطره ، واهتموا بالفنون الجميلة والتصوير والرسم والنحت كجزء من رسالتهم في قيادة المجتمع . أعدوا تمثالاً لخميد علي ولابنه إبراهيم - كما أشرنا من قبل - . ضحموا من دور الفن وقالوا إن الفن كهنوت أو دين له قدسيته ، والفنان عابد في محراب فيه ، ورسول من رسل الإنسانية ، وهاذ إلى الأخلاق الاجتماعية .

السؤال هنا : هل أدى تصنيع مصر إلى تحقيق العدالة الاجتماعية التي كان يتشوق بها الأتباع ؟ لنترك هنا رجال الاجتماع أنفسهم يتحدثون عن الوبال الذي أصيبت به مصر بسبب مشروع التصنيع الذي جاء به الأتباع عملاً بفلسفة أستاذهم سان سيمون . يقول طلعت عيسى معلقاً على ما تحقق فعلاً لمصر على يد أتباع سان سيمون : -

١ - يحزم التاريخ الحديث بأن الفلاح المصري قد هبط إلى مرتبة العامل الأخير ، ولم يعد يرى نفسه مرتبطاً بالأرض برابط المصلحة الدائبة ، فقل اهتمامه سواء في انتقاء البذور أو إعداد الأرض أو العناية بالمحصول .

٢ - لم تتحقق العدالة الاجتماعية التي رفع الأتباع شعارها ، بل تأكدت سياسة الاحتكار ، وأحررت الحكومة الفلاحين على بيع حاصلات أراضيهم على أساس السعر الذي تحدده لهذه المحاصيل ، وهذا ينطوي على الطلم والإرهاق ، وفيه مصادرة لحق ملكية وحرمان المالك من الاستمتاع بحقه . ومن الانتفاع من راحم التجار الذي يسجم عنه مصاعفة لثمرة للبائع . إن هذا العمل يقتل كل نشاط فردي ويقبض أيدي الناس ويضرب عليهم حجاً من الفقر والجمود .

٣ - حكم معيف متدهي في عسوه شائئ عن تحول الدولة إلى مالك لكافة وسائل الإنتاج قد أدى إلى راحي لأيدي لعملة وهوود سرعة الاسكربة لديها .

٤ - كان أتباع سان سيمون يأخذون بفكرة الحرية الاقتصادية ، أن نصيب

مبدأ (دعه يعمل - دعه يمر) بأوسع معانيه في مختلف نواحي الاقتصاد المصري . ولهذا نشطت تجارة مصر الخارجية، ولكنها لم تكن لصالح المواطنين، وإنما كانت متجهة تنفيد سياسة ثالثة يرسمها احاكم يؤكد بها نظام الاحتكار في الميدان التجاري، وأصبحت الدولة هي التاجر الوحيد والمصدر الوحيد والمستورد الوحيد .

٥ - كانت أفكار الساد سيمونيين من أهم العوامل التي قضت على طوائف كثيرة من التجار نتيجة لاحتكار محمد علي للتجارة ، كما هبطت بالقدرات الصناعية الضرورية، وصرفت الاهتمام عن الإنتاج الزراعي لعدم تمكن الفلاح من توريث الأرض التي يزرعها لأعقابه .

٦ - أصبح مبدأ (عدم استغلال الإنسان لأخيه الإنسان وتعاون الجميع في سبيل استغلال الإنسان لمظاهر الطبيعة) على حساب العمال والفلاحين والمواطنين الذين يكسبون قوتهم بسواعدهم ، وأصبح الحاكم هو المنتج الوحيد والصانع الوحيد والمالك الوحيد.

٧ - لم يؤد التصنيع إلى سعادة مصر - كما ادعى الأنواع - بل كان من العوامل التي قضت على الابتكار الصناعي، وبدل القوى الإنتاجية العاملة إلى مجرد أداة في يد المنتج، وجرد أعمال الإنسان من صفات الرقي، وهبط بمستواها، وهدم قوة الوحدة الإنتاجية، وأتماع الانحلال الاجتماعي والتناحر بين الطبقات .

٨ - كانت سياسة التصنيع قائمة على أساس إعاء الملكية الفردية وإعفاء حق مورثة، مما أعاق تكوين المثل العليا في المجتمع المصري، إذ وضعت نظامها على قاعدة تؤثر في شخصية الفرد وفي حوافز العمل لديه . إنها رودت الإنسان الطالح اجتماعيا بعدة سياسية يستخدمها في سبيل تضرر الصالح العام ، إذ يستطيع أن يوجد بها نظم تعد من أخطر ما اخترعته المدينة من أسلحة الهدم والتقويض .

هذه هي خلاصة نتائج تصيق الأفكار لشيوعية في مصر التي جاء بها الأتباع التزاما بمبادئ أسدهم سان سيمون عن التصنيع ، وهذه هي عدالتهم الاجتماعية والاستقرار السياسي والاجتماعي الذي يتحدثون عنه .

لكن الأنواع ما حاءوا بصرب مصر اقتصاديا واجتماعيا تحت ستر التصنيع محسب، وإذ حاءوا - وتحت نفس ستر التصنيع - لإزاحة التشريعة الإسلامية وإحلال التشريعات العرسية مكانها ، وهو أحد الأهداف التي حاء نابليون إلى مصر لتحقيقها .

واعترف الأتباع بذلك في قولهم إن حميتهم هي إعادة لحمته سيون (عن ضمير مخلص لذات الغاية) .

يقول الأتباع بصراحة وبوضوح : (إن التنظيم القصائي نفسه يصبح غير ذي موضوع في مجتمع صناعي متكامل) . ويقولون أيضا : (إن المصدر الأصل لكل الفضائل الإنسانية هو العمل ، وإن هناك أناس يحضون على مرياً دون تحمل أى نوع من المخاطر) ، وهذا فإن المدرسة السان سيمونية تهدف إلى (استقرار التشريعات) التي تكفل القضاء على هذه المزايا .

لكن هذه المهمة عهدت هذه المرة إلى الرحل الذي أعاد الأتباع صياغة عقده في مدرسة الهندسة العسكرية ، إلى (رفاة الطهطاوي) .

بدأ الطهطاوي هذه المهمة على مراحل :

الأولى : محاولة التوفيق بين (شرعة الفرنسيين الوضعية) والشرعة الإسلامية .

الثانية : حض أساس على القبول بما أخذه الأوربيون من قوانين وضعية ما فيها من (فائدة) . وعلى أساس أن دستور فرنسيين حدير لاقتباس رعه أنه نتج إسماني مصادره إسمانية لا شرعية .. يقول الطهطاوي في ذلك : (فنذكره لك وإن كان غالب ما فيه ليس في كتاب الله تعالى ولا في سنة رسوله) (٥) .

بدأ الطهطاوي التنفيذ المعني مهمة إزاحة الشريعة ، وكان سلاحه في ذلك (مدرسة الألس) التي أسسها وأشرف عليها . ويحدثنا علماء الغرب عن الكيفية التي أدى بها الطهطاوي هذه المهمة ، يقول بي . حي . فاتكيوتس P. i. VATIKIOTIS أستاذ علم السياسة في الشرق الأدنى والوسط في كتابه (تاريخ الحديث لمصر) ، وهو أحد كتب سلسلة الدراسات الآسيوية والأفريقية في تاريخ الحديث التي أشرف عليها المستشرق اليهودي « بيرنارد لويس » - :

(لقد كان الطهطاوي أول مصري قدم بصريقه مصممة ودكية مبادئ العامية بمؤسسات سياسية الأهلية . قدم طهطاوي أفكار عصر سوير وثورته فرنسية وهما عماد هذه المؤسسات . كان الطهطاوي معجب بعقلايه سوير لأوربي ، ونهد فقد فتح الطريق تدعيه للهجوم المكثف على ، هو نفسه في مصر) .

(أدخل الطهطاوي إلى قرائه المصريين وهو يصف لدستور فرنسي والمؤسسات

السياسية الفرنسية فكرة « السلطة العدمية » ومفهوم القانون الوضعي أُنشئت من مصادر أخرى غير « المصادر الإلهية » .

(ترجم الصهطاوي من القانون المدني الفرنسي الوثيقة الدستورية « الترسطة » - كما أسماها - وهي عبارة عن دراسات قانونية وتشريعات عدمانية كانت ذات أهمية كبيرة في عهد إسماعيل، الذي كان قواماً إلى لأخذ بالمجموعات القانونية الأوربية. عرف الصهطاوي بإدارته مدرسة الألسن في مراحلها المتميزة من تاريخها ١٨٣٥ - ٤٩ ، ١٨٦٤ - ٦٨ ، ١٨٦٨ - ٧١ . حررت هذه المدرسة ودرست لمنحامين والمشرعين والإداريين ، وترجم ما مجموعه أعني عمل من الأعمال الأوربية إلى اللغة العربية) .

(كان مدرسة الألسن تأثيرها العظيم في ظهور أول محامين ومشرعين في مصر كان أبرز المهام التي خصصها الحديوي إسماعيل لهذه المدرسة هو ترجمة مجموعته القوانين الأوربية مثل قانون نابليون ... تخرج من هذه المدرسة (قدري ثابت) الذي كان أعظم بحارته أنه سبق الشريعة الإسلامية ليكون على (نص المجموعات القانونية الأوربية) في ثلاثة محلدات .. هناك صاحب مجدي ثابت وعثمان حلال وهما من شاركوا في ترجمة القانون السليوي ورأسوا المحاكم المختصة التي ترجموا قوانينها إلى العربية (٦) .

الذي يبقى لدينا الآن : ما هو موقف رجال الاجتماع في بلادنا من سان سيمون وأتباعه والأفكار التي حملوها معهم وطبقوها في مصر ؟

يعرف رجال الاجتماع في بلادنا من الذين تابعوا الحركة سان سيمونية بفساد العقدي عند سان سيمون وأتباعه . يعرفون رأي سان سيمون بأن الله فكرة مادية ناتجة عن دورة السائل العصوي في الملح ، وأن الدين احتراع قامت به الإنسانية ، وأن عدمه يجب أن يكون ديانة مستقلة . يعرفون أن الأخلاق عن سان سيمون أرضية لا سماوية يعرفون حقيقة لأفكار الشيوعية وما حوته مصر من مأس نتيجة لتطبيقها . إنهم يعرفون كل ذلك لكن الخواء العقدي عندهم وشدة تعلقهم بالغرب أدى بهم إلى الآتي :

١ - وصفوا أفكار سان سيمون بأنها ذات عمق وأصالة . يروا عمومها بأنه عموم مقصود . فسروا ناقصها بأنه أمر كبت تفتيشه اسطروف السياسية اسائدة في عصره . عدوا سان سيمون (مبدعاً لا نظير له) و (رسولاً للإنسانية) يفتح الآفاق مذهب جديد وفلسفة جديدة . قالوا إن (لأساس الاجتماعي لهذا المذهب يقوم على

دعائم أسيدة لا تزال باقية على مر العصور) . وصفوا الأتباع بأنهم (ذوو حرأة وإخلاص) ، وتأسفوا على المجتمع الذي يعيش بلا غاية سامية كذلك التي يسعى وراءها أتباع سان سيمون) .

٢ - لا يعرف رجال الاجتماع في بلادنا من الإسلام إلا اسمه ، ولهذا كشف اعتراضهم على الديانة السان سيمونية عن صحة وجاهة كاملة عن الدين وعن الإسلام ، أوقعهم فيها علم الاجتماع نفسه ، فدافعوا عن الدين من منظور علم الاجتماع فانتقلوا من إلحاد إلى إلحاد . قالوا إن الدين ظاهرة اجتماعية ، أي أنه من صنع الناس . قالوا إن الأديان التي تقوم على التوحيد في الأمم الحديثة ما كانت كذلك إلا لأن القوانين الاجتماعية وطبيعة الحياة فيها تساعد على الاعتقاد في قوة واحدة علوية مستقرة لهذا الكون . قال رجال الاجتماع في بلادنا ما نصه : (إنما طبائع الأشياء والقوانين الاجتماعية التي تسير المجتمعات الإنسانية هي التي تعمل من تلقاء نفسها على إيجاد الدين بالشكل الذي يتفق مع طبيعة كل مجتمع) .

٣ - رفع رجال الاجتماع في بلادنا عن الأتباع الانهماء الذي وجهه العريون أنفسهم إليهم بأنهم شيوعيون . قالوا إن دعوتهم إلى القضاء على حق الملكية وحق الوراثة ليست شيوعية ، في الوقت الذي اعترفوا فيه بأن أفكار سان سيمون مهدت لأفكار (ماركس) . قالوا بأن اشتراكيته ليست كاشتراكية ماركس ، وإن مفهوم الطبقة العاملة عندهم ليس هو عين المفهوم عند ماركس .

٤ - انطلى عليهم الادعاء بأن دلسبس سرق مشروع شق القناة من أنفانتان رغم أنهم سجلوا شكر ومباركة الأخير لما قام به الأول . اعترفوا بأن القناة شقت بأعمال السحرة والتعذيب وبعرق وبدماء آلاف المصريين ، لكن جهلهم جعلهم ينسبون هذا إلى دلسبس ، فقالوا إن (مشروع دلسبس ما هو إلا صورة سوداء في تاريخ الإنسانية وتاريخ فرنسا خاصة ، ولا يتفق مع فكرة الإنسانية العالمية ولا مبادئ مدرسة سان سيمون) ، في الوقت الذي خلعوا على أفكار أنفانتان صفة النبالة والسمو .

الذي أردنا أن نكشفه هنا هو الدور المهم الذي لعبه أتباع سان سيمون - مؤسس علم الاجتماع وأستاذ أوجست كوت - في ضرب الإسلام وتغريب المسلمين ، وإفساد المرأة المسلمة ، وتدمير مصر اقتصاديا واجتماعيا ، وتطبيق الأفكار الشيوعية بها ، وسيطرتهم على مقدرات مصر وعلى حاكمها ؛ ثم إغراقها في الديون تمهيدا لاحتلالها

وتأسيس دولة إسرائيل ، وشق قناة السويس على دماء وجثث المصريين لتكون في خدمة إسرائيل الكبرى .

إن هذا كله ليشهد - مصداقا لما قاله (الشهيد سيد قطب) - بأن المعركة بيننا وبينهم هي معركة عقيدة مهما رفعت في ميدانها شعارات وروايات مزيفة تحالف ذلك ، وأنا نواجه أعداء يتربصون بنا ولا يقعدون عن الفتك بنا بلا شفقة ولا رحمة إلا إذا عجزوا عن ذلك ، وإن وراء هذا العداء تاريخ طويل يشهد بأن هذا هو الخط الأصيل الذي لا يحرف إلا لطارئ ثم يعود فيأخذ طريقه المرسوم . وإن حقيقة الاعتداء فيهم أصيلة تبدأ من نقصة كرههم (للإيمان) بداته وصدودهم عنه ، وتنتهي بالوقوف في وجه هذا (الإيمان) والتربص به .

يقول الله عز وجل : ﴿ وأكثرهم فاسقون ، اشتروا بآيات الله ثما قليلا فصدوا عن سبيل الله إنه ساء ما كانوا يعملون ﴾ (التوبة ٩) . هذا هو السبب الأصيل للحقد الدفين عينا والاطلاق في التكيل با . إنه الفسوق عن دين الله والخروج عن هده . إهم يضمرون الحقد لكل مؤمن ، ويتعنون هذا المكر مع كل مسلم ، ويوجهون حقدهم وانتقامهم لهذه الصفة التي نحن عليها : « الإسلام » .

المصادر

- (١) راجع كل ما كتب في هذه المقالة عن سانت سيمون في مرجعين لآتينيك ديكور محمد صعب عيسى - تاريخ سانت سيمون وفلسفته الاجتماعية وتصميمها في مصر ، رسالة دكتوراه ، مطبوعات جامعة القاهرة ١٩٥٧ ، وسان سيمون ، دار المعارف مصر .
- (٢) راجع كل ما أشرنا إليه هنا عن نورمانو في المقالة الآتية :
J F Normano Saint Simon and america , social. forces, oct. 1932 PP 8 - 14
W L Wil Mshurst the meaning of masonetry , bell publishing co , N Y , 1960 P 179 .
- (٣) نشرت انصه رند في صحيفتي Financial Times اسبديه صداد ٢١ أغسطس ١٩٩٠ و U S A To-day الأمريكية في ٢٣ أغسطس ١٩٩٠ .
- (٤) مع ريادة ، معالم على طريق تحديث الفكر العربي ، عالم المعرفة العدد ١١٥ يوليو ١٩٨٧ ، الكويت ص ١٨٩ - ١٩١ .
- (٥) P J. Vankiotis The Modern History of Egyot , Weidenfeld and nicolson , london , (٦) 1969 , PP . 115 - 123 .

الفصل السابع

علم الاجتماع غبش في التصور
وتشوش في النظرية

الفصل السابع

علم الاجتماع : غش في التصور وتشوش في النظرية

أولاً : غش في التصور :

أول ما تعلمناه حينما كنا طلابا بقسم الاجتماع بجامعة القاهرة هو أن هناك نظاما كاملاً في الطبيعة . وأن علم الاجتماع يسعى إلى اكتشاف ووصف وتفسير النظام الذي يمر الحياة الاجتماعية للإنسان . تعلمنا من أساتذتنا أن الأحداث تتم في شكل متتابع منظم ، بحيث يمكن صياغة أحكام قاطبة للتحريب حول علاقة حادثة بأخرى عند نقطة معينة من الزمن وتحت ظروف محددة . تعلمنا من أساتذتنا أن الناس في حياتهم اليومية يقومون بملايين الأفعال الاجتماعية وهم يتفاعلون مع بعضهم البعض ، وأن هذا الكم الهائل من الأفعال لا يؤدي إلى الفوضى والاضطراب ؛ بل يؤدي إلى ظهور ضرب من النظم يمكن الفرد بمقتضاه أن يحقق أهدافه دون أن يتدخل أو يتضارب مع أهداف الآخرين . علمنا أساتذتنا أن مهمة علم الاجتماع تنحصر في الوقوف على كيفية حدوث ذلك ، وكيف أن التنسيق بين الأفعال المتنوعة الصادرة من الأفراد يؤدي إلى تدفق الحياة الاجتماعية واستمرارها ، وكيف يمكن التخلص من حالة الاضطراب والصراع الناتجة عن محاولة تحقيق بعض الناس أهدافهم على حساب الآخرين .

تعلمنا من أساتذتنا أنه ليس من شأن علم الاجتماع أن يضع برنامجاً لرفاهية الناس ، وأنه ليس نظرية للإصلاح الاجتماعي ، وأنه ليس قانوناً للأخلاق . إنه — فقط — منهج متخصص ووجهة نظر مشابهة لتلك التي للعلوم الطبيعية . إنه يحلل الظواهر التي تنشأ نتيجة لحياة البشر ويفسرها . وإنه لا يضع أحكاماً قيمية ، ولا يضع مستويات للسلوك الإنساني . إنه لا يستحسن ولا يدين سياسة معينة أو برنامجاً خاصاً ، ولكنه يصف ببساطة العلاقة بين العلة والمعلول ويحللها . إنه يبحث فيما هو كائن ويترك ما يجب أن يكون من يهتمون بالجانب الأخلاقي والمشكلات الاجتماعية .

انحدنا إلى بريق علم الاجتماع — كغيرنا من طلاب علم الاجتماع في العالم — على

أمل أن يساعدنا هذا العلم على فهم أسباب فوضى الحياة الاجتماعية المعاصرة ، وعلى أمل أن يجد فيه حولا لمشكلات الاجتماعية التي يعاني منها المجتمع .

والآن وبعد ثلاثين سنة أكملناها في دراسة وتدريس علم الاجتماع اكتشفنا أن كل ذلك كان سرايا في سراب .

لم يستطع علم الاجتماع أن يحقق أمابيا مند كما طلائ وحتى الآن ، لا في فهم أسباب فوضى الحياة الاجتماعية ، ولا في تقديم ولو حلاً واحداً لمشكلة واحدة يعاني منها مجتمعنا .

اكتشفنا أن العلوم الاجتماعية برمتها ما هي إلا علوم أوربية اصنع ، وأنها عجزت - في بلادها - عن إثارة القضايا المتصلة بصميم وجود الإنسان . اكتشفنا أن ما درسناه لم يكن أكثر من مجرد أفكار فلسفية وقيم ومواقف أخلاقية تخص مجتمعات وثقافات تختلف عنا ، لقها لنا أساتدتنا تحت ستار العلم . وباسم المنهج العلمي كنا ندرس نظريات لم تكن منفصلة - أبداً - عن التحيزات العنصرية والفردية لأصحابها . وباسم الالتزام بالمنهج العلمي كان علينا أن نقس هذه النظريات كمسميات ، ثم تكن أبداً حاضعة لتمحيص علمي ، بل كانت مستمدة في معظمها من الحدس والتحمين والانعكاسات الشخصية لواقع مغزيبها . أساتدتنا حولوا إلى أحيال ذليلة تابعة دفتة ، فسكّرت أبصارنا ، وبلعت بنا السطحية والغفلة إلى أن نقول إن تراث العرب ليس مكملاً للغرب وحده ، إنما هو تراث الإنسانية ، ومن حقنا أن نأخذ منه كما سبق أن أسهمنا في بنائه . كانت على قلوبنا وعلى سمعنا وعلى أنصربا غشاوة ، فقلنا إن هناك عموميات تجمع بين المجتمعات البشرية تسمح لنا باستخدام مقولات وأفكار وأدوات ظهرت في غير مجتمعاتنا وغير ثقافتنا ، إلى أن اكتشفنا بعد حين أن العلوم الاجتماعية علوم عقائدية ، تحمل فكراً معيناً ، وأيديولوجية خاصة ، تعادياً أو تزدينا في أحسن الأحوال ، وتعرضنا على احتقار ثقافتنا ، وترغمنا على الاعتقاد بأننا أدنى ، تقول لنا إياهم هم الكعبة وهم النموذج الوحيد لتقدم ، وما علينا إلا أن نبعهم طواعية واختياراً وإلا فستظهر لعلومهم الاجتماعية أيابها الحادة ، فهي علوم لا يعرف الجهلاء ما أياها محمية بقوة مسحة .

اكتشفنا أن الحياة الاجتماعية شيء عادي ، سهلة بسيطة ، يمكن التعبير عنها لغة يسيرة يفهمها كل الناس ، لكننا كنا أسرى لما تعلمناه من أساتدتنا الذين عقّدوا لنا هذه الحياة ، حينما جعلوا من دراسة المجتمع تكيكاً فنيا معقداً له قواعد صارمة ، ويتطلب التمكن منه مرحلة من الإعداد الطويل والتدريب المتواصل . تعلمنا هذا التكنيك والثرما

بالتقوى عند الصارمة ، وانتهيا من الإعداد والتدريب ، وهو حثنا بأن حل الشارع به نستطيع أن نتعرف على نفسه وسط تعقيداتها ، ولطما بقوله إنه أقدر من عالم الاحتماع على فهم المجتمع وفهم الناس ، وأن مقولاتنا مقولات من الدرجة الثانية ، تمثل ما كونه الناس العاديون عبر حياتهم اليومية ، وأن المعرفة التي يقدمها ليست اكتشافا جديدا ، وإنما هي تأكيد أو إعادة صياغة لما هو قائم في : حياة الناس ، وحديثهم ، ولعنتهم ، وحبيرتهم ، وعملهم .. وأن ما نقوم به ليس إلا تنظيم أو إعادة صياغة للمفاهيم الموجودة فعلا بين الناس .

كنا نعتقد أننا سنصبح كعلماء الفيزياء والكيمياء والأحياء ، الذين أنفقوا الشطر الأعظم من حياتهم قبل أن يصبحوا حجة في تخصصاتهم ، وسنصبح يوما ما حجة في شؤون المجتمع ، لكن (ورن ديورات) صاحب قصة الفلسفة الشهير صفعنا بقوله : (إن كل صبي حلاق أو يقال يعتبر نفسه حجة ومرجعا يعرف كل حل لكل مصب وكل حاجة في هذا العالم) .

كبار علماء ومؤرّخي العالم : بن وأساسين علم الاحتماع ذاته ، لم يقيموا بنا ورن ولا احتراماً ، وحعلونا موضع سحريرتهم وبكاتهم . هذا يقول : (إن علم الاحتماع هو العلم الذي يأخذ ما يفهمه كل واحد من ويصيريه في عبارات لا يفهمها أي أحد من) ، وذاك يقول : (إن علماء الاحتماع لا يفعلون أكثر من التعبير عن كل ما هو واضح بطريقة معقدة وغامضة) ، وثالث يقول : (إن علم الاحتماع علم نفاية) ، ورابع يقول : (إنه علم طفيفي) ، وخامس يقول : (إن لبعض الفنانين والأدباء والصحفيين حس ووعيا فكريا لا يوجد عند علماء الاحتماع المتخصصين) ، وسادس يقول : (إن لصحيفة واحدة أو لعمود واحد فيها يحظى بدرجة من الشعبية أو برنامج في الراديو أو التلفزيون حادية وتأثيراً واسعاً يفوق تأثير علماء الاجتماع ولو محتمعين) ، وثمان بسخر من الغموض والتعقيد اللغوي في مؤلفات علم الاحتماع ، فيشير إلى كتاب يتكون من خمسمائة وخمس وخمسين صفحة أعيدت ترجمته إلى مائة وخمسين صفحة ليسهل قراءته وظل رعم ذلك محافظاً على غموضه ، ووصفه عام اجتماع شهير بأنه عبارة عن مجموعة فارغة من الألفاظ ذات الرطانة الكاذبة .

درسنا عشرات المفاهيم في علم الاجتماع ، ثم اكتشفنا أنها جزء يسير من ترسانة ضخمة من المصطلحات العامة التي لا تفيد في أي تحليل ، واكتشفنا أيضاً أن المعرفة المستخرجة من هذه المفاهيم إذا جردت من أعطيتها الحقيقية وطبقاتها البغضية التي تختمي

بها لا يختلف كثيرا عن المعرفة اليومية لعامة الناس . لقد نجح علماء الاجتماع في اختراع مفاهيم ترحر بها مؤلفات العلم ، ورغم ذلك فإن هذه المفاهيم لم تسهم في تقديم صورة حقيقية للمجتمع الإنساني .

بعد رحلة طويلة جدا مع علم الاجتماع اكتشفنا أنه لا يمثل وحدة فكرية متجانسة . ليس هناك نموذج نظري واحد تحققت له الهيمنة الكاملة ، فعلى امتداد تاريخ العلم تنشأ نظريات وأفكار ، ثم يأتي ما يخالفها فيعاد النظر فيها ويؤلف غيرها وهكذا . بطريات العلم تعرضت لانتقادات شديدة وعديدة ، البحوث الاجتماعية تعرضت لمراجعة شاملة ، اتجاهات ها وهناك تعيد النظر في كل المسلمات النظرية والسهجية للعلم .

مد أن ظهر علم الاجتماع إلى حير الوجود وهناك اختلافات جوهرية بين علمائه حول : طبيعته ، ومناهجه ، وأهدافه القصوى .. كما أن تتبع تاريخ هذا العلم يبين أن علماء قد أحققوا في الوصول إلى اتفاق عام حول قضاياها ، ولا تزال هناك تناقضات فكرية وتصورات متضاربة فيما بينهم لم تؤد بهم إلى إجماع حول تفسير الواقع الاجتماعي والإطار الثقافي لأي مجتمع من المجتمعات . الظروف التي كتب فيها كبار علماء الاجتماع ، ووقت الذي كتبوا فيه كل ذلك لم يعد قائما . الحول التي قدموها لا تصلح للأفراد الذين يعيشون في عالم اليوم والأحداث التي تحيط بهم .

لم يستطع علم الاجتماع أن يقدم لنا صورة كاملة وشاملة للإنسان والمجتمع . لم يقدم لنا إلا وجهة نظر معينة - من بين وجهات نظر عديدة - وهي وجهة نظر محدودة ومحددة . المشتغلون بعلم الاجتماع يدركون دائما نسبية وقصور آرائهم ، ونسبية التساؤلات التي يطرحونها ، ويدركون أيضا قصور الإجابات التي يعتقدون أنهم انتهوا إليها .

التنظير الذي قام ويقوم به علماء الاجتماع ما هو إلا ضرب من الترف ، المفكرون الذين يصوغون نظرياتهم عن المجتمع الإنساني يتبنون مواقف تتصل اتصالا مباشرا بمصالحهم . عالم الاجتماع اليوم لا يعتبر رجلا عاما أو رجلا لكل المجتمع ؛ لأن حياته لا تتسق مع ما يكتب وما يعتقد . إنه لا يطرح موضوعات جديدة ، ويرد المشكلات دائما إلى مسائل شخصية ، ويعرقها في صرب من التأمل الاستبطاني أو الرومانسية .

علماء الاجتماع صفعان : منظرون خياليون يعيشون في سروح عاجية لا يعرفون شيئا عن لعالم المحيط بهم ، بعيدون عن اواقع الحقيقي للمجتمع . وجامعو بيانات

ينمدون بحوثاً حساب الآخريين نظير مقابل مادي ، لا يلتزمون بأي قيمة حتى ،قيم التي بتدرون بها . وكل علماء الاجتماع يعملون داخل سبيح اجتماعي مفتت كانوا هم أحد عمد تخريه ، وجامعات مشلولة لم تستطع أن تخرج عن الدور المرسوم لها .

علم الاجتماع كفرع أو كتخصص علمي - كما يعتقد أصحابه - ليس إلا مجموعة من المشكلات المتراسة جنباً إلى جنب دون وجود علاقة عميقة تربط بينها .

النتائج التي يمكن استخلاصها من بحوث علم الاجتماع ليست إلا مجموعة من التعميمات التي يسموها (بالتعميمات الأمريكية) ، ويقصدون بها ما يستنتجه الباحث من فحصه للعلاقة بين متغير وأكثر . القوانين التي وعدونا بها منذ الربع الأول من القرن التاسع عشر لا أثر لها . الإنجازات التي تحققت عبر تاريخ العلم كله وصلت إلى طريق مسدود ، وإذا سلمنا بأن الهدف الأسمى لأي علم من العلوم هو الحد من محاطر المستقبل والتنبؤ بمشكلاته ، فإن هذا الهدف لم يتحقق حتى الآن . ولهذا كله لا نستغرب اليوم حينما يقول علماء الاجتماع : (إنه يحب علينا التحلي عن الفكرة الذاهبة إلى أن الطبيعة الإنسانية تنتظم في شكل عموم فرعية تعكسها أقسام الجامعات المختلفة) .

طالب الدراسات العليا المتميز القارئ المتابع للجديد في علم الاجتماع ، هو الذي يقضي ليله ونهاره بين أدوار ورفوف كتب ودوريات علم الاجتماع قديمها وحديثها بمكتبة الجامعة الأمريكية بالقاهرة ، ولا سبيل له غيرها ، فمكتبات جامعاتنا المحلية هي أقرب إلى المكتبات العامة عنها كمكتبات جامعية . حينما ابتعثنا إلى الولايات المتحدة سواء على نفقة الدولة أو سافرنا إليها على نفقتنا الخاصة ، كنا نشعر بسعادة عامرة ونحن نجمع الجديد في علم الاجتماع من مكتبات جامعات : جورج واشنطن ، وحوج تاو ، وهاوارد ، والجامعة الأمريكية بواشنطن ، وجامعة شيكاغو .. والمكتبات المحلية في فيرفاكس وهويلج والكساندريا . كانت سعادتنا لا حد لها ونحن نتقي وحها لوحه وبحاور من كنا نقرأ عنهم في الكتب ، أمثال : مورييس جانوفتر ، ودافيد سبيجان ، ومادي سبيجال ، وجون بلير ، وتوماس كورتلس ، وناس حولدمان .. ثم اكتشفنا بعد أن شات حصيلات شعربا ونحن نلهث وراء كل كلمة ينطقون بها أننا لم نكتب منهم شيئاً له قيمة . بل كنا نقدم لهم من قلب تخصصاتهم الفرعية ومن نفس مكتباتهم التي لا تبعد كثيراً عن حجرات مكاتبهم ما لم يسمعوا عنه من قبل .

اكتشفنا أن في الولايات المتحدة عشرة آلاف عالم اجتماع أمريكي ، لكل منهم علم اجتماع خاص به . وبعبداً عن أننا كنا ننقل إلى بلادنا فكرياً لا يخصها ، اكتشفنا أن

علم الاجتماع الأمريكي نفسه ، هو إلا مريح غريب من عداصر متفرقة متباعدة ، تعبر عن خبرة المجتمعات الأوروبية أكثر مما تعبر عن خبرة المجتمع الأمريكي ذاته . الدوريات الأمريكية التي كما نفخر وبحر نقاب أحدث ما كتب فيها ، تركز تركيزاً مبالغاً فيه على قضايا محدودة ، لا تشكل في مجموعها إطاراً فكرياً يمكننا الاعتماد عليه في فهم المجتمع .

اكتشفنا أن أول من تقفد لسلطة بالولايات المتحدة روبيون ، يؤمنون بالله بعير اعتقاد بدين منزل ، ويقوم مذهبهم على الإيمان بدين صبيعي مبني على العقل لا الوحي ، ويكر تدخل الخلق في بواميس الكون ، تقوم قيمهم على أساس أن ماهو طيب في هذا الكون يأتي من آراء الناس العاديين وليس من ديس . هؤلاء الناس هم الذين أسسوا المدارس والجامعات وطبعوا الكتب لتعليم الأمريكيين ، وهم الذين تجري وراءهم ننقل إلى بلادنا أفكارهم ومنظوراتهم .

ولهذا لا تتعجب إذا اكتشفنا أن كتب مداخل علم الاجتماع تحتوي على رطانات عديدة ، القليل منها يعطي تفسيراً منطقياً حاداً للمقصية التي يتناولها ، وحتى هذا التفسير وهذا التناول متعدد الألوان أكثر منه تفسيراً تحليلياً ، ولا تتعجب أيضاً من هذا الكساد الأكاديمي الملحوظ الذي ظهر بانخفاض أعداد الطلاب المسجلين في أقسام الاجتماع بالجامعات الأمريكية .

وسجل هنا بعضاً من اعترافات علماء الاجتماع الأمريكيين في اجتماعهم السنوي الثالث والأربعين ، الذي عقدوه في عام ١٩٧٩ ، وحضره (موريس جانوفتر ، وآرلين كابلاتد ، ونوربرت ويكي ، وروبرت ليك) .

جاء في اعترافات العلماء الأمريكيين ما نصه :

(يجب أن نسلم بأن هناك توسعاً كبيراً في أعداد علماء الاجتماع ، صاحبه زيادة في أعداد المحلات العلمية ، لكن لم يصاحبه ارتفاع في المستوى العلمي ، بل على العكس ، نحن نسلم تماماً بأننا أنتجنا قدراً ضخماً من البحوث والتحليلات قليلة الجودة . كما أن جهود الاعتماد على المناهج الكمية البحتة في إيجاد نظرية قد فشلت ...

نحن لدينا الآن عناوين وقضايا ذات انتشار واسع ، لكنها تخدم المصالح الشخصية والمفاهيم الذاتية لأصحابها ، وتعذي تطور شبكات المصالح المشتركة . ولا يعني هذا الانتشار وجود أدوات نظرية ومهجية قوية قادرة على فهم المجتمع ؛ ولهذا فإنها ليست

مؤثرة . إن بصرياتنا وما صاحب طورت بسرعة مضائق برصاة وقصر النظر . إن صورت
الحالية أمام الناس تعكس ذلك . من الصعب أن تجد إشارة إلى عدم الاجتماع في وسائل
الإعلام العامة سبب ما يديا من غموض لا يمكن فهمه ، ومن الصعب أيضا أن تجد
مشرعين أو رجال أعمال أو إدارة أو صناعي سياسة يعتقدون أن عدم الاجتماع بإمكانه
أن يجيب على الأسئلة التي يحتاجون إلى إجابات عليها) .

ورغم هذا الاعتراف الصريح من كبار علماء الاجتماع في أمريكا ، فإن عشرات
من معوثيا يذهبون إليهم كل عام ليأخذوا عنهم هذه الرصاة ، وقصر النظر ، والأدوات
النظرية ، والمهجية غير المؤثرة وغير القادرة على فهم مجتمعاتهم ذاتها . ونحن لا
نكسب منهم شيئا ، وإنما هم الذين يكسبون منا كل شيء . لبحوث ابتدائية التي
يجريها المتعوتون على : قرأنا ، ومدننا ، وعاداتنا ، وتقاليدينا ، وثقافتنا بوجه عام . هي
شرط متصب ليمنحهم لأمر يكون ادرحة العلمية ، وهي التي تصبح تحت تصرف
صناعي السياسة عند الحاجة إليها . أي أما بأموالنا وبأيدينا نوفر لهم ما تحتاجه محاربتهم
من معلومات عن البنية الاجتماعية والركيبة الثقافية لبلادنا . بدء بالعاصمة وانتهاء بأبعد
قرية عنها .

* * *

ثانياً : تشوش في النظرية :

حينما بدأنا بخطو الخطوات الأولى في مرحلة الدراسات العليا ، كانت هناك
مقولات تعلمناها وقرأناها واستوعبناها ، وكان علينا أن نسير على هديها في طريق
الطويل نحو الماجستير والدكتوراه .

قرأنا لعالم اجتماع أمريكي : (أن النظرية بالسة لعلماء الاجتماع كادين بالسة
للجمهور) ، ثم تعلمنا أن على عدم الاجتماع أن يتحده نحو صياغة نظرية قادرة على
توليد حلول اجتماعية للمشكلات الإنسانية .

علمنا أساتذتنا أن حل مشاكل المجتمع غير ممكن إلا في حالة واحدة ، وهي : أن
يمتد الحل دائماً إلى إصار دقيق من المفاهيم العلمية ذات الاتجاه النظري الواضح . قالوا
لنا إن النظرية هي التي تحد الحدود ، وتقيم الفواصل ، وتعطي لسياسات معنى . قالوا لنا إن
البحث دون سند من نظرية أو اتجاه إلى نظرية ليس إلا نوعاً من العبث : لأن النظرية
تمكن الباحث من فهم المجتمع في صورته الكلية ، وتعطيه إطاراً للبحث في مناطق محدده

متسقة مع الصورة التي استمدتها من النظرية ، وإن البحث إذا لم يحرق في إطار فكري محدد ، فإنه سيكون محاولة عقيمة لا تتقدم خطوة في فهم المجتمع .

علماً أسألتنا أن النظرية يجب أن تتوفر فيها عدة شروط ، منها : استناد قضاياها إلى أفكار محددة ، واتساق هذه القضايا الواحدة مع الأخرى بحيث يمكن أن تستقرأ منها تعميمات ، وأن تكون هذه القضايا متجهة بحيث تقود إلى مزيد من الملاحظات التي توسع نطاق المعرفة .

يمثل هذا المنصور البراق انطلقنا سعيًا وراء النظرية المنشودة في بحوثنا ، ولما كان في قلوبنا بقايا من عقيدة ، فكرنا في ربط بحوثنا بهذه العقيدة ، لكن أسألتنا قطعوا علينا حتى مجرد التفكير في ولوح هذا الصريق ، فقالوا لنا إن هناك فرقًا بين النظرية والنظر. النظرية هي علم الاجتماع ليست (نظر) ، بمعنى أنها يجب ألا ترتبط بأنساق أو مذاهب محددة من الفكر . والدين والعقيدة عند علماء الاجتماع هي شيء من هذا القبيل . أما نظرية عندهم فإنها تستمد أصلاً من نتائج دراسة أحررت في الواقع الاجتماعي في موقف متعددة ، أما إذا استندت إلى دين أو عقيدة فهي في نظر أسألتنا تصورية وغير واقعية ، وأكدوا علينا بضرورة رفض ما أسموه بالأيديولوجية الغيبية التي لا تخرج - في نظرهم - عن إطار مرجعي لتفسيرات تبريرية لعقيدة تسلطية رجعية ، يجب لإطاحة بها ؛ لأنها أول العثرات التي تقف في وجه النظرية المنشودة .

طرحنا الدين والعقيدة جانباً ، وبدأنا البحث عن هذه النظرية وقضاياها ومفاهيمها ، وإذا ما أمام ساء هش مهلهل صور لنا على أنه علم . كان أول ما اصطدمنا به أننا وجدنا علم الاجتماع يتحدث بحرارة عن النظرية ، وعن فائدة النظرية ، ولما سعينا لتعرف ما المقصود بالنظرية واجهتنا تعريفات متضاربة وغامضة في أحسن الأحوال .

كان من الصعب علينا أن نجد اتفاقاً بين علماء الاجتماع على نظرية واحدة ، أو على تفسيرات محددة لما يتحدثون عنه . لقد كانوا مختلفين على أول مفهوم يجب أن يتفقوا عليه ، وهو : مفهوم المجتمع . لم نجد بناءً فكرياً متماسكاً يمكن أن نضع أوصافاً عليه . ومنذ أعوامنا الأولى في طريقنا في هذا العلم نجد من يشبه لنا المجتمع بالكائن الحي ، وآخر يصوره لنا على أنه آلة تدور بفعل مجموعة من الطاقات المتحركة ، وكأننا نتعامل مع الميكانيكا ، وثالث يصور لنا الحياة الاجتماعية في ضوء العوامل الاقتصادية ، ورابع يفسرها في ضوء العوامل النفسية ، وخامس يتحدث عن العوامل الجغرافية ، وسادس له العلة على الساحة فيصورها لنا على أنها قصص من قصص الصراع يتعلب فيها فريق

على آخر ، ويتبدلان الهريمة والانتصار في دورة محددة من الزمن . تتعاقب فيها سلسلة متصلة من الحلقات وهكذا . ومعظم من كتبوا في علم الاحتماع كانوا قد فشلوا في تخصصاتهم الأصلية ، فدخلوا ميدانهم الجديد بتصوراتهم القديمة .

يعج العلم الآن بالتصورات المتناقضة . هذا من مدرسة شيكاغو ، وذاك من مدرسة فرانكفورت . هذا ماركسي أصولي ، وذاك ماركسي جديد . هذا ظاهراتي ، وذاك اثنوميثودولوجي ، وهكذا ... هناك حشد هائل من الآراء والنظريات في علم الاحتماع . هذه الآراء والنظريات ليست مختلفة فقط ، ولكنها متصارعة ومتصارعة أيضا . القضايا التي تبحث فيها هذه النظريات غير متجاسمة . المفاهيم التي هي المادة الأولية في بناء أي نظرية ليس هناك اتفاق عليها . كل نظرية تضم اتجاهات فرعية ، وكل اتجاه فرعي يحشد مفاهيم ومصطلحات مختلفة لشيء واحد أو متفقة لأشياء مختلفة ، وهي في جميعها تختلف اختلافا كبيرا على المناهج المناسبة التي يمكن استخدامها في الحصول على المعرفة الواقعية أو تنظيمها .

وكما تعلمنا من أساتذتنا عندما طلابنا أن أي باحث في علم الاحتماع لا عسى له من نظرية توحده في جمع اسواق مختلفة لمظاهرة التي يدرسها ، والتي يريد أن يحسب صدقها ، وفي اختياره للمناهج والأدوات التي يستخدمها ، وأنه إذا لم يفعل ذلك فإنه سوف يتحبط في جمع معلوماته ، وستكون نتائجه غير مترابطة ، ولهذا سيعجز في النهاية عن أن يضفي عليها معنى ويفسرها .

يبحث الطالب عن النظرية المنشودة فإذا به أمام كم كبير من النظريات ، فيقع في حيرة أي النظريات سيختار؟ وعلى أي أساس ستكون مفاضلته بين النظريات؟ وهنا سيقع ضحية للتوحيه الفكري لأستاذه . وسيكتشف الطالب - كما اكتشفنا من قبل - أنه ليست هناك نظرية واحدة متفق عليها ؛ بل إنه ليس هناك مسميات تكون أساسا لهذا التصنيف ، وفوق ذلك كله سيحد اختلاف في التفسيرات التي يتناولون بها ما يختلفون عليه

إذا كان الطالب يبحث في ميدان الجريمة واجهته نظريات تقول له إن الجريمة مرتبطة بالبناء المبني للمجتمع ، وأخرى تقول إنها نتاج عوامل سيكولوجية وأيكولوجية ، واليوم يرتبطونه بتقليعة جديدة هي علم الضحايا . إذا كان يبحث في ميدان التفكك الاجتماعي وحد أمامه نظرية تفسره في ضوء الانحراف عن المعايير الاجتماعية ، وأخرى تفسره في ضوء نظريات الصحة العقلية . وإذا كان يبحث في آثار التليفزيون على المجتمع واجهته نظريات تقول له : إن مشاهدة التليفزيون تؤدي إلى مزيد من العزلة بين الناس والانفصال

عن ابعاد الاجتماعية ، وأخرى تؤكد له لدور الإيجابي الذي يبذره التلفزيون في عمية التنشئة الاجتماعية . وإذا ذهب يدرس في محال الأسرة وحد نظريات تؤكد له أنها في انهيار مستمر ، ثم وحد أخرى تؤكد له صلابتها وأهميتها ، فمادام يفعل الصائب إذن ؟ .

لقد اكتشفنا أن الصياغات النظرية مكررة وسطحية ، تطرح قضايا هي في الواقع رداءات جديدة لأفكار قديمة . يوهما علماء الاجتماع بأن نظرية مافد استقرت وهي في داحلها مليئة بالتناقضات والريف والمصطلحات أو المقولات المأخوذة من أطر مرجعية شديدة التباين .

اكتشفنا أن نظريات علم الاجتماع نظريات لا تدعمها الحقائق ، وأنها لا تعخرج عن كونها تأملات فكرية لا ترقى إلى مستوى أن تكون نظريات لعلم . رغم مرور ما يقرب من قرن ونصف اقرن على اكتساب دراسة المجتمع عنوان العلم . كل نظرية تحمل اسم شخص أو تعبر عن فكر جماعة تفسر المجتمع في ضوء رؤيتها الخاصة ، وجميعهم لا يملكون حتى التحقق من صدق ما يقولونه .

النظرية في علم الاجتماع ليست مسألة عقل أو مطلق . إنها تعكس أصلا افتراضات وعواطف ، والاستجابة لهذه النظريات تتضمن عواطف أولئك الذين يقرؤونها أو يكتبونها . إنهم يصيرون ما يرونه من خلال ما يقرؤ (هم) أنه واقعي أو حقيقي .

النظرية الاجتماعية تضرب بحدورها في مشاعر وأحاسيس المنظر . وتقوم أساسا على رؤية متحيزة تعكس الافتراضات التي تشربها المنظر . من ثقافته التي تربي عليها . وكل صانع نظرية يقدم وجهة نظره عن الواقع الاجتماعي من واقع الفكر الذي يتساه . إن عالم لاجتماع مثله مثل أي شخص آخر تترسب في كيانه مجموعة من الأحكام والافتراضات ، وليس هناك ما يقيه من التأثر بها ، فهو إنسان يعيش في ثقافة معينة . شأنه شأن غيره ، ولا بد أن تدفعه الثقافة بطابعها وتلقي بظلالها على تفكيره وآرائه .

لقد سين لنا أن نظريات علم لاجتماع ليست لها قوة توجيهية ، وغير قادرة على فهم المشكلات الواقعية ، لا تستطيع تحديد مشكلة بطريقة منظمة ولا توحه جهدا لحل مشكلة . أصحابها يقدمون أطرا فكرية باغة التجريد ، اشغفوا بالمعاني التركيبية والمفاهيم الجافة التي تتميز بالتعقيد نظري و لغوي ما هو سهل وواضح . إنها نظريات لا تتمتع بالكفاءة التي تجعلها قادرة على الإحاطة بكل حواب واقع المجتمع : وصفا وتفسير . إنها نظريات ضيقة الطاق ، غير قادرة على استيعاب محتلف أنماط اجتماع

والثقافات . يعيب عن أصحابها الإحساس الأصيل بالمشكلات الاجتماعية . إنها نظريات ذات عمومية شديدة لا ينزل رجالها إلى مستوى الواقع ، تستفص في التصنيفات بصورة كبيرة ، بحيث لا توسع فهمنا ولا تجعل حريتنا أكثر عمقا ، وفوق هذا كله هي نظريات نشأت وتطورت في مجتمعات تغاير طبيعتها طبيعة مجتمعنا الحديث منها ترتبط أيضا بالتحويلات التي حدثت في المجتمعات التي نشأت فيها ، ورغم ذلك فإنها عصرية تعبر عن حيرة المجتمعات الغربية وحدها . تنظر إلى ثقافة المجتمع العربي على أنها قمة ثقافات الرقبة ونحن بالنسبة إليها ثقافات متخلفة .

والأهم من هذا ، وذلك أن المحور الذي تطلق منه هذه النظريات والذي يترك بصماته على كل فرعياتها ، هو اعتبارها أن الإنسان محور الكون ، وأنه ليس لله ولا للدين أي شأن في توجيه وحركة هذا الكون . يمتد هذا الأصل الفاسد إلى كل جرئية من جرئيات هذه النظريات .

وننقل هنا بعض الفقرات التي تتضمن اعتراف علماء الاجتماع بفشل هذه النظريات :

(لا الماركسية ولا لنيوية ولا الدور كيميية ولا الغيبرية تمنع الآن سمعة طيبة . إن الأحلام العريضة التي فتحها أمامنا لم تتحقق إلا حريئا وبصفة هشة . أصف إلى ذلك أن المجتمعات تطورت في اتجاهات متباينة عن العقود السابقة ، إن لم تكن ماقصة لها تمام لتناقض . إنه لم يبق أحد ينتظر من كبرى النظريات أن تساهم بصفة إيجابية في انقراض بالبحوث الاجتماعية) .

(إذا كانت الوضعية الكلاسيكية قد بدت غير ملائمة تماما لفهم الواقع الأوربي خلال القرن التاسع عشر ، فإن الوضعية المحدثة ما لبثت أن أعلنت إفلاسها بسبب مآلعتها في تبني نموذج العلم الصيغي ، واعتمادها على تصورات نظرية لا تساهم في فهم حركة المجتمع بقدر ما تسعى إلى تجميده والتعبير عنه في شكل صياغات رياضية حالية من بعض الحياة الإنسانية ، وإذا كانت الوضعية المحدثة قد لقيت مصيرها المحتوم ، فإن السرعة الوظيفية ما لبثت أن تعرضت لضربات قاصمة) .

(قضايا الوظيفية قضايا باطلة لا تدعمها إلا براهين بدائية لمعاية ... إنها لا تقلل إلحاد عن النظرية الماركسية ... ولم توفق في تقديم تحييلات مقنعة وبخاصة خارج مصقفة الحضارة الأوربية) .

(الظاهرية والتفاعلية الرمزية والبنائية الوظيفية هي عبارة عن تقاليع تستخدم مفهومات مجردة باللغة التعقيد ، تستعصي على الفهم ، وتظهر المتحدث بمظهر العالم المذموم ، وتخفي حقيقة تعامله ، علاوة على أنها عديمة الصلة بالواقع المعاش) .

(أجهذ المنظرون الاجتماعيون أنفسهم في محاربة بعضهم البعض . سقطت اوظيفية ولم يعد نحن بحاجة إليها الآن ، ويسقطها فقد علماء الاجتماع وحدتهم وممر وحودهم . عارضت نظريات الصراع الوظيفية ، لكنها لم تستطع أن تحتل عرشها أوتوماتيكيا ، وكما حدث في الفصل الأخير من تراجيديا شكسبير قتل كل بطل الآخر ولم يعد لدينا الآن نظرية باقية) .

(إن هناك انحسارا أكاديميا أدى إلى ضعفنا ، وجعل كل شيء ينحدر إلى الأسوأ ، إنه من الصعب علينا أن نعمل في بيئة مشوهة ومعادية . إن المزاج المعرفي الآن قد أنتج نماذج تفسيرية متعددة متصارعة عن الكائن البشري) .

ويعترف العلماء الاجتماعيون بعدة حقائق مهمة عن العلوم والنظريات الاجتماعية ، نورد هنا على النحو التالي :

الأولى : أن الحقل المعرفي الذي تطورت فيه نظريات علم الاجتماع حقل راعى ما يسمى بقواعد اللعبة المشتركة والمقبولة ضميا من الجميع ، والتي أوجدت حيزا مكانيا مشتركاً لجميع الفرقاء .

الثانية : ونقلها هنا على لسان علماء الاجتماع الأمريكيين : (تنطلق النظريات والنماذج والمنظورات الخاصة بعلم الاجتماع من داخل الأسية العامة للمجتمعات الرأسمالية .. وعلماء الاجتماع في هذه الأسية يعيشون أصلا في « سوق أكاديمي » يشتد فيه الصراع على الهوية والعلماء المستمعين . ولا بد في هذه السوق من الابتكار والاحترار لضمان السوق والعلماء ، ومن ثم لن يبقى في هذه السوق أصحاب الضربات والآراء القديمة ، فاسوق لا يعيش بأفكار الأمس ؛ بل بالأفكار الجديدة التي تعطي الهوية وتفتح مجالات ومؤتمرات ومراكز بحث وأقسام جديدة . إن هذه الأفكار والآراء والنماذج الجديدة ليست بحثا بيلا عن الحقيقة ، إنها بحث عن الهوية والوظيفة والعلماء) .

الثالثة : أن الشك في قيمة وجدوى العلوم الاجتماعية قد زاد في السنوات الأخيرة ، وأن المشتغلين بهذه العلوم لم تكن لهم القدرة على متابعة الأحداث المهمة ، لا في

مجتمعاتهم ولا عبر العالم . كما أن قلة العائد الملموس من هذه العلوم لم يمكن أصحابها من تدعيم مركزهم أو إقناع حكوماتهم بجدوى بحوثهم التي يشوبها الجدل ، والافتراصات ، والتعميمات الفضفاضة التي لا تستند إلى أساس متين من الواقع . وقد أدى الشك في هذه العلوم إلى زيادة حدة السخرية والتهكم اللاذع عليها ، باتهام العلماء الاجتماعيين بأنهم يقضون ربع قرن من حياتهم للبرهنة على حقائق يعرفها الناس من أجل إعطائها الصبغة العلمية .

الرابعة : أن العلوم الاجتماعية ليست عموما عالمية ، ولا يمكن القول بأن نتائجها ذات مصداقية عالمية ؛ لأنها لم تجر إلا على الغرب الحديثة ، كما أنها لا تستند إلى قاعدة كافية من المعومات عن سائر المجتمعات البشرية ، ولهذا فإن نظرياتها لا تنطبق إلا على مجتمعات الغرب فقط .

الخامسة : أن قادة الفكر العربي في العلوم الاجتماعية انطلقوا من مبدأ تفوق واستعلاء العرب على العالم ، وكان مفهوم التفوق الغربي مسلمة أساسية عندهم ، والذين حاولوا منهم إنصاف الإسلام مثل (رودنسون) ، كان يستهدف القول لمسلمين بأن الإسلام إن كان صالحا للماضي فهو غير صالح الآن .

السادسة : أن العلوم الاجتماعية الغربية ارتبطت ارتباطا مباشرا بالدولة ومخططاتها ، ولهذا فإن النظريات الغربية سارت وفق محصط السيطرة العربية على النظام العالمي ، وعنى أساس مسلمة تفوق العرب ، وأن الحضارة العربية هي الغاية الوحيدة لتتقدم العالمي المنشود ، ولهذا لا بد من سيادة أفكاره ، ومشروعية سيطرته على العالم .

السابعة : إن الكثير من الدراسات الاجتماعية يتم تنوحيه من إدارات المخابرات في الدول المختلفة ، ولا سيما المخابرات الأمريكية التي تسخر أعدادا من المتخصصين لقيام بدراسات معينة ليس في أمريكا وحدها ؛ بل في العالم كله ، بغرض التنبؤ والتكهن ، ثم التحكم والتوجيه والإدارة بما يتفق مع المصالح العسكرية والسياسية والاقتصادية الغربية

* * *

الفصل الثامن

علم الاجتماع نزعة علمية مزيفة

الفصل الثامن

علم الاجتماع : نزعة علمية مزيفة

كان أكبر وهم عرفنا فيه منذ الدحظات الأولى التي درسنا فيها علم الاجتماع وحتى الآن هو : (النظرة إلى علم الاجتماع على أنه علم) . ولو كان أساتدنا حددوا لنا أنهم يقصدون بعلمية (علم الاجتماع) أنه علم بالمعنى الواسع للكلمة ، أي : (المعرفة) ؛ لحقت حدة المشكلة نوعاً ما ، لكنهم أكدوا لنا أنه علم بمعنى أنه منهج متخصص ووجهة نظر مشابهة لتلك التي للعلوم الطبيعية ، وأنه وإن شأ في أحصان الفلسفة فإنه الآن قد تحرر منها .

والآن وبعد مضي أكثر من قرن ونصف القرن من الزمان على نشأة علم الاجتماع ، لارالت دراسة الظواهر الاجتماعية تتخبط بين الفلسفة ومحاولة إخضاع هذه الظواهر لنفس مناهج العلوم الطبيعية . تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على دراسة الظواهر الاجتماعية يتعثر بشدة ، وانحسرت النظرة إلى علم الاجتماع كعلم طبيعي ، وفي نفس الوقت لم تسقط النظرة الفلسفية في تفسير صواهر الاجتماع ، ويتعاش الاثنان مع بعضهما . والذي خرحاه بعد أن أدركنا هذا التحبط هو أن النزعة العلمية (لعلم الاجتماع) إنما هي نزعة مزيفة على حد قول المؤرخ الشهير (ديبثي) . الشروط التي حددها العلماء لاعتبار أي معرفة علماً لم تتحقق في علم الاجتماع . لارست مادة علم الاجتماع كما يقول (إيوانك) مرتبطة بأسماء أشخاص معينين ، هم الذين اخترعوا نظرياته ومدارسه الفكرية المختلفة . ليس لدينا هذا الكيان الكبير من الحقائق مقبولة بصفة عامة التي يمكن لمصر إليها على أنها أحكام نهائية . نحن نرجع إلى رجال معينين وليس إلى علم محدد . هؤلاء لرجال هم الذين يتحدثون باسم علم الاجتماع وعلماء الاجتماع ككل . إن علم الاجتماع كما يقول (كويمان) ليس علم دوسي وليس بعلم ، لا بالمعنى القديم ولا الدقيق للكلمة .

ولا يزال هناك في جامعتنا حتى الآن من يسكر إمكانية وجود علم لدراسة المجتمع .

وتعتبر دراسة المجتمع في كثير من جامعات العالم من دراسات الأدبية أو الفنية ويست من الدراسات العلمية . أقسام علم الاجتماع محقة كليات الآداب والفنون ، وهناك من الكليات من لا يفرد قسما خاصا لدراسة المجتمع ، بل يضمها داخل أقسام الفلسفة أو غيرها من فروع المعرفة . وحين يذكر العلم فادرا ما يصرأ على أنه علم الناس ، حتى أكثرهم معرفة وعلم ومن هم على مستوى المسؤولية ، أن دراسة المجتمع تدخل في نطاقه ، وحيثما نشأ محال متخصصة لرعاية ضروب المعرفة المختلفة ، تستعد معرفة المجتمع من قائمة المعرفة العلمية بطريقة آلية ، وتضاف إلى معرفة لفنية والأدبية . ولا زال هناك من المثقفين من يرى أن فهم المجتمع مسألة لا تتطلب أكثر من مجرد عملية تأمل ما يدور حولهم ، وقرءة ما يكتب في الصحف والمجلات ، وأن الأمر لا يحتاج تخصصا وتأهلا كالذي يتصفه فهم التفاعلات الكيميائية أو الظواهر سيولوجية .

الذي لا حداد فيه هو أن نشأة علم الاجتماع لم تكن نشأة علمية ، وأن علماء الاجتماع الأوائل كانوا ليسون توب الفلاسفة الأخلاقيين ، وم كتب لأفكارهم النقاء إلا لأنه نظر إليها على أنها فكر يحل المشكل . لم تكن الأفكار ومفاهيم التي صاغها كبار علماء الاجتماع لأوئل نبهة تحيل عملي كم فهمه هذه الأيام . كان هؤلاء الكبار يعتمدون على الحدس والتحمين العميقين . كانوا يستحيون ما يدور حولهم كما يستحيون القائل . إن الكثير من الأفكار التي كتبوا عنها كانت تدور في وحدانهم وعقولهم قبل أن يكتبوها ، وربما استمدوها من مفكرين سابقين ، أو كانت محض خبرة شخصية أو مشاعر تملكهم كالإحساس بالوحدة والهامة .

والذي لا حداد فيه أيضا هو أن العلماء الاجتماعيين لا يتعمرون في أعماقهم بأنهم علماء ، أو أنهم ينتمون إلى فئة العلماء بالمعنى الدقيق بكلمة ، لكنهم يصرون مع ذلك على أنهم علماء وحراء في شؤون المجتمع ، يكتبون ويتحدثون عنه بلا تردد ، ومذأل وحد علم الاجتماع كسقى معرفي حديد ومجولات المستغيب لم تتوقف في السعي نحو إثبات أنه علم وأنهم علماء ، ولهذا يدعون جهودا مستميتة في أن يكونوا أكثر صورية وأكثر رياضية ، يستخدمون لأدوات ويحسبون في أدائها وصيغتها ، يحرسون على استدال الكيفيات (أي الصفات التي لا تقاس بكميات عددية) بكميات وأرقام ؛ لأن لرياضة هي لغة العلم الآن ، ومن ثم يؤكد أهمية مسح العملي في دراستهم .

تسجل دائما كد ماتلين أمام العلماء الاجتماعيين ، وأهم : لستك الذي يسر الناس في العلوم الاجتماعية وحظها القليل في خدمة بشرية . وإشاني : هذه هي

لعمري اني يتمتع بها علماء الصبغة ودورهم في تدعيم خصاصة الصبغة وخدمة
البشرية، وما يرتبط بها من ارتفاع مستويات المعيشة، هذا لتسبحان كان وراء حمى
اعتقاد العلماء الاجتماعيين بأن الدراسة لا تعتبر علمية إلا إذا استخدمت فيها مذهب
التحريية، وأنه لابد من تحويل الموضوعات الاجتماعية إلى كميات عددية وعلاقات
رياضية.

كان نموذج العلم الطبيعي أملاً عرييراً لمن يحاول علماء الاجتماع لأقتراب منه
النتائج الباهرة لني وصلت إليها العلوم الطبيعية في القرون الثلاثة الأولى أوهمتهم بأنه من
الممكن إعادة بناء الفكر وصيغته على أساس من العلم التحريي، وأن صريقة هذا علم
يمكن أن تمتد إلى الناس وتجتمع، اعتقد العلماء لاجتماعيون أن المذهب الذي أنشئت
جاءها في العلوم الطبيعية هي المذهب الذي تناسب دراسة الظواهر الاجتماعية، فأصبح
همهم الأول هو التحكم التحريي في شؤون اجتماع، ومنح علم الاجتماع معيار لعم
لطبيعي من ملاحظات موضوعية، ودوات منهجية دقيقة، وفروض توجه
البحث... إلخ.

أفزع لعلماء الاجتماع أنفسهم بوحده علوم ووحدة مذهبها، وخلق من
هذه المسموعة المذبذبة، اعتبروا أن نصريه الصبغة هي المثل الذي يجب أن يحتديه علماء
الاجتماعي عند بناء نصريته الاجتماعية، ومن ثم فإن منهج العلم الطبيعي هو منهج
الوحيد الذي يتعين عليه أن يتبعه، وهو المثل الأعلى لعم الاجتماع، صدق سعيون
في بلادنا هذه الخديعة، فهلوسوا قائلين إن منهج علوم الصبغة هو أعظم مكتسبات
الحضارة الأوروبية منذ عصر النهضة على الإطلاق، وأنه نموذج لكل فكر يريد أن يصح
علم، لأنه بفضل هذا المنهج استطاعت العقلية الأوروبية المقصدة على كثير من نصريات
الدينية الأسطورية الميتافيزيقية اللاهوتية وأنه شرط يقين ولص من لموضوعية وكفيل
تقدم العلم، صن العلماء لاجتماعيون أن دراسة الظواهر الاجتماعية يمكن أن تقوم على
الملاحظة والاستنتاج واستقرء الحقائق مع صبغة نتائج في كميات عددية، ورموز
رياضية، ورموز بيانية، وقوانين إحصائية، على لعلماء لاجتماعيون فيما اعتقدوا به،
وعموماً أن أي فهم حقيقي للمجتمع الإنساني لابد أن يتم بتابع المنهج العلمي، وأن أي
محاولة للتحكم في صواهر مجتمع وحل مشكلاته لابد أن تقوم على منهج مسي على
أسس العممية للصبغة هذه لظواهر، وأن كل فعل أو فكره لا تخضع منهج تحري
هي غير علمية على الإطلاق.

كانت أول كارثة أصابتنا من وراء هذه المسلمة الخادعة هو اعتقادنا في صحة قوبهم: إن المعرفة في علم الاجتماع يجب أن تكون نتيجة للانطباعات الحسية وما يترتب عليها ، وإن حقيقة الشيء تتوقف على إمكان حدوثه كلياً أو حثيثاً على هيئة مجموعة من الانطباعات الحسية ، وإذا استطعنا - كما يقول كارل بيرسون - أن نقيم نظاماً على أساس هذه الانطباعات أمكننا أن ننسجق قانوناً .

كننا نصدق هذا الزيف ولم نكن نعلم وقتها أن الهدف من كل هذه (العلمية) المغالى فيها هو ألا نحاول التفكير في رد حركة الظواهر والعلاقات والتفاعلات الاجتماعية إلى إله أو دين أو عقيدة ، فالدين والعلم عند علماء الغرب ورحال الاجتماع هي بلادا منفصلان ، والاستناد إلى الدين - كما علمنا أحمد الحشأاب - استناد إلى عقلية غيبية رعية تسطوية . والوصول إلى نظرية اجتماعية عربية يتطلب أول ما يتطلب الإطاحة بهذه العقلية وهذه العقيدة .

اكتشفنا أن إصرار العلوم الاجتماعية وعلم الاجتماع على أن تطلق على نفسها صفة العلم . وأن تشببه بالعلم ، ليس القصد منه دراسة الظواهر الاجتماعية دراسة موضوعية منزهة من اميول والأهواء والتحيزات ، وإما المقصود به التمسك الشديد بتطبيق أساليب وطرق البحث المتبعة في العلوم الرياضية .

غاب عنا أن الجماعة الاجتماعية ليست كاجموعة الشمسية ، وأن الناس ليسوا كالمواد الأرضية والأجرام السماوية من حيث : تكويناتها ، وحركاتها ، والتغيرات التي تطرأ عليها .

غاب عنا أن الإنسان ليس وحدة متكررة ، وليس كقطعة من الحديد لا عقل له ولا إرادة ، محكوم بقوانين ونظريات واحدة ، لا تتبدل ولا تتغير ، ولا يختلف طاهره عن باطنه . ونسينا أنه كائن حي ، له إرادة ، وخواطر ، وظاهر ، وباطن ، ورغبات متجددة دائمة التغير ، والتأثير والتأثر بالعلاقات مع الآخرين .

غاب عنا أن التعامل مع الظواهر الاجتماعية كأمياء هو عين صريقة تعامل اليهود مع الأمميين ، ومبدعها يهودي معروف ، سبيل أسرة من الأحبار اليهود الذين يتعاملون مع غير اليهود كأنهم ذرات أو ذئاب فاكهة ، وسبباً أننا نتعامل مع بشر نتحاور معهم وتعاطف ، ونشاركهم ويشاركونا وجدانياً ، وأنا نتعامل مع : حياة ، وسلوك ، وأفكار ، وقيم .

غاب عنا أن هناك فارقاً بين ظواهر يمكن تفسيرها من خارجها ، وبشرى لا يمكن فهم

قصاياهم إلا من داخلهم . وأن هناك فارقا بين ظواهر تربطها علاقات علمية آلية وشرعا يخضعون لقيم ويرتبطون بأهداف .

عاب عنا أن هناك فارقا بين ظواهر يمكننا التحكم فيها من الألف إلى الياء ونضعها تحت تصرفنا في أي وقت نريد، وفي أي مكان نريد، ووفق أي هدف نسعى إليه، بعدل فيها ونبدل كما نرى .. وبين شر لا نستطيع التعامل معهم كما نتعامل مع قطرات الماء، أو قطع الأحجار، أو ثاني أكسيد الكربون .

تصرفنا مع الناس واجتمع كعلماء فيزياء أو كيمياء - بغض النظر عن رأي هؤلاء العلماء فينا - واقتنعنا أن الفارق بين علومهم وعلمنا هو فارق في الدرجة ، وابطلقنا نفسر العلاقات بين البشر تفسيراً كيميا مصاعغا في لغة رياضية لا يفهمها إلا نحن ، على أمل أن نحدد الآخرين بأننا علماء ، نتعامل مع الناس بلا هوى ، وبلا تحيزات ، وبلا ميول ، وبلا مصالح، وأنه لا شيء يمكن أن يتلف نزاعتنا ويحملنا على التأثير بعوامل ذاتية .

أخضعنا الناس للتحربة ، وتجاهلنا أن في ذلك انتهاكا لحرمتهم ، واعتداء على حرمتهم باسم العلم والمنهج العلمي . تعلمنا من أساتذتنا ، وعلمنا طلابنا ، حرافة المجموعة التجريبية، والمجموعة الضابطة ، وأنه بإمكانهم عزل الظواهر الاجتماعية صناعيا والتحكم فيها حتى يتوصلوا إلى تحقيق الظروف المتماثلة . علمنا طلابنا أن يقسموا مبحثيهم إلى مجموعتين إحدهما تجريبية والأخرى صابطة ، متشابهتان في كل الظروف ، يعرضون إحدهما لإجراءات التجريب والأخرى لا يعرضوها، ثم يقارنون ويلاحظون ويحاولون الوصول إلى حكم استقرائي بأن الأثر الواضح الحدوث بعد التجريب يعزى إلى العامل المستدخل في عملية التجريب . لم نكن نعرف أن هذا المنهج عديم النفع بين البشر؛ لأنه ما دامت الظروف المتماثلة لا تتحقق إلا في حدود فترة تاريخية واحدة ، فإن عزل الظواهر الاجتماعية صناعيا من شأنه أن يستبعد عوامل قد تكون لها أهمية كبيرة ، وأن مرور زمن معين يعد كافيا لإدخال عوامل لا تتصل من السبب التجريبي العامل الأساس في التغير الحادث في الظاهرة المدروسة . وباسم التجريب والمنهج العلمي راح العلماء الاجتماعيون يعثون بالقيم، وقاموا في الغرب بتجارب جريئة قاسوا فيها الاستجابات في أثناء العملية الجنسية على أشخاص متطوعين من كلا الجنسين ، يقومون من تلقاء أنفسهم بممارسة العملية الجنسية تحت عيون الملاحظين وعدسات التصوير، واعتبروا أن ذلك فتحا جديدا في الدراسات التجريبية بين البشر، ولما ثار المحافظون على هذا العبث أخرى العلماء الاجتماعيون تجاربهم سرا . وراحت مراكز البحوث في بلادنا تحدد حذوهم

وتحاول خوض هذه التجارب على رجالنا ونسائنا .

كان جون ستورث من من أشد العلماء نعسا بفتح التحريم ، ولكنه خضر عد
، عمل فكر و جهاد كبير ، رأى الاعتراف بالإحراق في البحث عن الحقيقة الاجتماعية .
رأى الاعتراف بأنه من غير الممكن في المبادئ الاجتماعية حدوث ضربين متعاضدين تماما
ومتكافئين من جميع النواحي إلا واحدة واحدة ، وأن ذلك لا يحدث بدون لا طبيعي ، ولا
تلقائيا ، ولا افتعالا .. يدبره ويصطنعه أي باحث مهما كانت قدرته .

أما لادعاء بأن تطبيق مذهب علوم نصيعة على الإنسان و مجتمع سوف يحقق
موضوعية فهد من قليل تصليل الموضوعية في العلوم نصيعة تعالج في ضوء هويتها
الخاصة كمادة للبحث و صرق أو مذهب لدراسة . أما موضوعية في شؤون الإنسان
و مجتمع فهي موضوعية سببية راجعة عن بسطة الرؤى المختلفة لمشنعين علوم
الاجتماعية .

ورغم اعتراف علماء العرب بأن علوم بني بعني منها علم الاجتماع حتى اليوم
إنما ترجع إلى تقليده لأعمى للعلم الصعي ، بحث أصحت استيحة محربة ، وأصح
حال علم الاجتماع يرتى له نسب الإصرار على هذا تقليد ، فلا زال في بلاد من
صر على خصاع ما هو غير علمي شروط الصرض العلمي الذي يقبل بتحقيق من
صحته ، وما زال يصنع في الموضوع إلى نموذج اجتماعي علمي على غرار الصورة
غير ريثية بعلم . وبعضهم يستشهد بحاج العرب في وصول إلى وحدات تحليلية ،
وتركيبه صور اجتماعية مختلفة كمصطحح (كارد) أو (الصفوة) أو (طبقة) ،
وسي هؤلاء أن لشرية تعرف هذه حقائق مد من بعيد ، وأن ما قام به علماء العرب لا
يتعدى مرحلة الوصف العام ، ولم يبحوا ، حتى الآن في إقامة نماذج اجتماعية تشبه في
دالاتها وانتظامها نماذج العلوم الطبيعية .

أما استخدام علم الاجتماع الإحصاء و رياضيات ، واستعته بالآلات الحاسبة
و شجارت المعمية ، فلم يحققه خصائص العلم : لأنه وإن كان بالإمكان انشئت من
وحد الصور التي يدرسها درجوع إلى الواقع ، فإن هذه الصور لا يصرد ووقعها غير
ستند ، لأنها لا تجري على عرر و حد دوما ، ويتدخل في سير مجراها عقل أو ضمير
أو إرادة ، فإذا تغير محرى الظاهرة استحاح إحصاءها بقانون علمي دقيق .

لقد اعترف علماء الاجتماع بأن استخدام الإحصاء في علم الاجتماع كان النسب

في صحالة أغلب نتائج بني تومسوا إليها وصحتها وتفاهتها وربما حديث . أدى استخدام الإحصاء كما يقول علماء العرب إلى تنقية السر والجمع ، وتنقية عقول علماء الاجتماع أيضا ، وفوق هذا كله لم يمكنهم من فهم الصواهر الاجتماعية أو فهم علاقاتها السببية ، يقول (زيمرمان) :

(إن ندبا عدد كبير من الأشخاص الذين يستطيعون القيام بحساب معاملات الارتباط ، لكنه لم يخبر أحد ماذا تعني هذه المعاملات بالنسبة لتحصيل اسسي . إنه مدامت العلوم الاجتماعية قد عرفت نفسها في مجرد جمع الحقائق وعلاجه الإحصائي . وبها تنحى إلى أن تكون مذهب تؤمن به صائفة محتارة من علماء الاجتماعيين ، هم الذين يستطيعون قراءة البحوث وفهمها ، ومن ثم لا تصح هذه البحوث قيمة في التوجه الاجتماعي) .

هاجم (سوروكن) الأسلوب الإحصائي . وقال : إن هذا الأسلوب يجعل بإمكان أي شخص أن يصحح باحتنا اجتماعيا ، فهد لئ يكلفه سوى أن يأخذ عدد من لأورق ويمؤها بكل أنواع الأسئلة ، ثم يرسلها بالبريد ويتسلم الإجابات فيصفها ويؤنها بآلة تنويب في عدة حدود ، ثم يحسب آليا : نسب المثوية ، ومعاملات الارتباط ، والانحرافات المعيارية ، والأخطاء الاحتمالية ، ثم يقوم بكتابة تقرير يمؤه بهذه الأعداد الضخمة والمؤثرة من الحدود والضعيف والمؤثرات وما إلى ذلك ، حتى يتأكد القراء أنه بحث موضوعي وكامل ودقيق ؛ لأن صاحبه اتبع طقوس البحث الكمي المعاصر في علم الاجتماع .

النظريات التي استعانت بالرياضيات كانت عرصا من الأعراض الباررة لما يسمى بهوس الاستخدام الكمي في العلوم الاجتماعية ، وهي حملتها - كما يقول علماء الاجتماع - لم تصف إلى معلوماتنا أي جديد ، ولم تفعل سوى أنها أعادت صياغة جهل .

النظريات الاجتماعية ذاتها معقدة وعميقة ، ولا يمكن استخدام الرياضيات لإد أصبحت النظرية ذاتها أكثر تعقيد ، بحيث يصعب رؤية كل صميماتها ، فما الذي توقعه إذن إلا المزيد من الغموض واللبس والإبهام .

إن استخدام الرياضيات في العلوم الاجتماعية بما أن يسهي إلى عبارات ريبسة لا تمس إلا قدر يسير من اشكالات الحقيقة التي كان عليها أن تعالجها ، أو أن تتحصى

عن صغ تافهة لا تؤدي إلى أكثر مما يمكن أن تؤديه العبارات اللفظية .

هذا وقد اعترف العلماء الاجتماعيون بأن استخدام الرياضيات في العلوم الاجتماعية قد كانت نتيجته : فقرا في المنطق، وغموضا في الأفكار، وادعاء كاذبا بالأصالة، يحاول صاحبه أن يحفيه ويحفي هذه العيوب جميعا بكساء من أرقام وعبارات غامضة تعكس حواء في العلم أكثر مما تعكس ثراء فيه .

ومنذ نشأة علم الاجتماع وإلى اليوم وعماءه يتحدثون عن إمكانية التوصل إلى القوانين التي تحكم حركة المجتمع البشري .

أين هذه القوانين . ثلاثون عاما ونحن نحث عنها بلا جدوى ، كل ما درسناه وندرسه لطلاننا ليس إلا مجرد أحكام عامة جاءت بعد جهود ضائعة وغير مثمرة . أحكاما لا تحلو من العيوب والنقص ، ليست في حملتها إلا أقوالا بدهية صيغت في كلمات طنانة غامضة جوفاء .

كنا نعتقد أن هناك هدفا بيلا من السعي المتواصل لعلماء الاجتماع وإصرارهم على التوصل لهذه القوانين . ثم اكتشفنا أن الهدف ليس السعي لاكتشاف سنن الله الاجتماعية، وإنما هو تخويل المجتمع إلى آلة كبيرة محكومة الحركة مصبوبة الأرقام . ثم فرض قواعد وقوالب معينة على حركته الاجتماعية، إنها قواعد اللعبة الاجتماعية في منطقة محددة وزمان محدد . لكنهم على أية حال فشلوا في التوصل إلى هذه القوانين ، وفشلوا في التنبؤ والتحكم في حركة المجتمع .

أحكامهم التي توصلوا إليها ليست دقيقة ولا مضبوطة، احتمالية ترجيحية ، تعكس أصحابها وتحيزاتهم وميولهم ومصالحهم . أحكامهم مرهونة بالمدرس الفكرية التي ينتمون إليها . تفتقد إلى أول شرط من شروط القانون، وهو العمومية التي لا تجعل صدقه مرهون بزمان أو مكان أو ظروف معينة . أحكامهم لا دقة فيها ولا ضبط ، تكثر فيها الحالات الاستثنائية، والاستثناء ممتنع في القانون العلمي ، والشاهد السني الواحد يرحح مئات الشواهد الإيجابية . الاستثناءات في العلوم الاجتماعية أكثر من أن تحصى ، ومن اضلال أن يقال إن الساد في علم الاجتماع لا يهده القانون، فالخياة الاجتماعية مليئة بالتعقيدات الهائلة التي تتدخل فيها الإرادة البشرية وتغيرها وتعدها، مما يتعذر معه إخضاعها لقانون علمي ثابت .

إن واقع العلوم الاجتماعية ليس شهد أن فكرة القانون لا يمكن أن تكون مسوية معها

في العلوم الطبيعية . إن استقرار المناصي ليس أساسا كافيا لاستخلاص قانون إذا أريد الاحتفاظ بكلمة (القانون) بمعناها العلمي المعروف . وما اكتشفته العلوم الاجتماعية ليس بقوانين ؟ لأننا عاشرنا دوما عن معرفة ما إذا كانت هذه القوانين صادقة في الماضي ، فليس لدينا من الوثائق ما يثبت ذلك ، ولا نعرف أيضا ما إذا كانت ستصدق في المستقبل أو لا .

إن أهم ما يميز القانون العلمي هو استقلاله عن الإرادة الإنسانية وحدوثه سواء شاء الإنسان أو لم يشأ . فهل هناك حقا إلى جانب إرادة الإنسان عامل خفي يوجه الحوادث في اتجاه معين ، أم أن الإرادة الإنسانية هي التي تقوم بذلك فعلا ؟ إذا صح أن إرادة الإنسان هي التي تقوم بذلك . وهي العامل الوحيد المتحكم في توجيه دفة الأمور ، فما قيمة الإشارة إلى القانون ؟ أليس في وسع إرادة الإنسان أن تكسر هذا القانون وتوجهه متى شاءت وجهة أخرى ؟

إن تعقيد الحياة الاجتماعية الهائل لا يسمح لنا باكتشاف القوانين التي تحكمها ، طالما أن منطلقاتنا لا نعتز بعير إرادة الإنسان في حركة المجتمع ، فإذا كنا لم نستطع اكتشافها فمن العبث أن ندعي بأنها موحدة مالم نغير هذه المطلقات .

أما الادعاء بأن علم الاجتماع لازال في مهده ، وأنه سيحقق إمكانية الوصول إلى هذه القوانين بعد أن ينضج ، فإنه ادعاء ساذج ؛ لأن الزعم بعدم الصبح هذا قد استمر لفترة طويلة من الزمان دون أن تظهر على العلم أي علامة من علامات النمو .

وهناك من علماء الاجتماع من يقر بأن علم الاجتماع لم يتوصل إلى قوانين ، وإذا توصل إلى ما أسموه (بالتعميمات لأسيريقية) التي يتم التوصل إليها عند فحص العلاقة بين متغيرين . هذه التعميمات لا يمكن الأخذ بها ، وهي غير ذات نفع في علم الاجتماع ، لأنه لا يوجد في المجتمع أطراف طويلة الأمد يصلح أن يكون أساسا للتعميمات بعيدة المدى - بعض اصبر عن الاصرار في الأمور النافهة - إن فتراض صدق التعميمات في علم الاجتماع أمر كاذب ومضلل إلى حد كبير ؛ لأنه ينكر أن يضراً على المجتمع أي تغير أو تطور ، وينكر أيضا أن يكون لتطورات الاجتماعية إن وحدت أي أثر في الأمور استنظمة الأساسية في الحياة الاجتماعية .

إن كثيرا من لتعميمات التي أطيحها علماء الاجتماع ليست إلا أقوالا بدهية لا ترفي إلى مستوى القوانين ، ولا تلبث عموميتها أن تنهار أمام الفحص الدقيق ، كما أن كل

تعميمات التي توصل إليها علماء الاجتماع مبهمة غامضة فضفاضة، وعلى فرض صدقها فإنها ليست سوى مجرد تكرار لمعد حرنئية، وإبرار لأشياء عادية مألوقة في صورة أخرى، تأخذ شكلا استدلاليا تافها وساذجا .

وإذا اعتقد علماء الاجتماع أنه باستطاعتهم الوصول عن طريق تحليلهم للحياة الاجتماعية إلى اكتشاف لسبب في وقوع حادث معين على نحو معين ، وإلى إدراك هذا السبب و كيفية وقوعه ، بحيث يقولون إهم توصلوا إلى فهم واضح لعلله ونتائجه ، أي القوى التي سببته ، وآثاره التي لحقت بعبره من الحوادث ، فإنهم رغم ذلك لا يستطيعون الادعاء بأنهم توصلوا إلى قانون يصح لوصف مثل هذه العلاقات بوجه عام ؛ لأنه قد لا يوجد من المواقف الاجتماعية ما يصح تفسيره بتلك القوى المعينة التي اكتشفوها غير موقف الواحد المعين الذي وفقوا إلى تفسيره . وقد تكون هذه القوى فريدة في نوعها ، بمعنى أنها لا تظهر إلا مرة واحدة ، وس تعود إلى المصهور مرة أخرى .

و باختصار به لا يمكن لتوصل في علم الاجتماع والمعلوم لاجتماعيه إلى سبق صري متمسق وبهائي . كذلك القائم في العلوم الطبيعية ، رغم اقرار هذه القاعدة فيها الآن .

نعلمنا وعمما صلابنا أن علم الاجتماع سبق نظري ، بمعنى أن غايته تفسير الحوادث والتنبؤ بها بواسطة نظريات أو لقوانين الكمية التي يحوس اكتشافها . لكننا نيقا الآن أن علم الاجتماع لن يصل مطلقا إلى دقة التنبؤات المنكبة مثلاً ؛ لاسنحالة فكرة التقويم الدقيق للأحداث الاجتماعية .

إن فكرة التقويم الدقيق المفصل للأحداث الاجتماعية فكرة متناقضة ، واستنوات الاجتماعية الدقيقة مستحيلة سبب تعقد لأسية الاجتماعية ، وتبادس التأثير والتأثر بين التنبؤات والأحداث المتسأ بها ، ويمكن بالنص وحده إثبات ذلك . لو أمكن عمل تقويم للحوادث الاجتماعية وطبع الدرس على هذا التقويم ؛ لأنه لن يكون سرا مكتوما لمدة صوبه ، ومقدرة أي إنسان أن يكتشفه ، كان في ذلك دنوس تلك من يحولون لقيم الأعمال من تسأها أن تفسد لتنبؤات . وهذا تسأ أحد أن سعر لأسهم سيرتفع على مدى ثلاثة أيام ثم ينقص بعدها ، فمن الواضح أن كل من له صلة بالسوق سوف يبيع أسهمه في اليوم الثالث ويتسبب ذلك في هبوط الأسعار ويكذب التنبؤ .

تنبؤ حدث جماعي قد تسأثر بعبره من الحوادث ويؤثر فيها ، ومن بين هذه

الحوادث حدث المتأثر به . قد يساعد التسؤ بالإسراع في وقوع هذه الحوادث ، وقد يؤثر فيه على نحو آخر ؛ بل قد يؤدي إلى إحداث الحادث الذي تم التسؤ به ، بمعنى أن الحادث ما كان ليقع أصلاً لو لم يحدث التسؤ . إن اعلم الاجتماعي قد يتبأ مثلاً بأمر ما وهو مدرث في بوقت نفسه أن تسؤ هذا سوف يكون سبباً في وقوعه ، وقد ينفي وقوع حادث ما في المستقبل فيجمع ذلك من حدوثه . وإذا كان عالم الاجتماع قد قال الحق في الحالتين فلا يعني هذا أنه لم يشرح عن موضوعية ؛ لأنه حين تسأ (وجاء المستقبل مؤيداً له) قد يكون عمل على الإخاء راجعاً في الوجهة التي يفضلها شخصي .

هذا وقد أصبح على تسمية الأخذ الذي يقوم على التحريك، أو الملاحظة، أو التحريب والاعتماد على : الخبرة الحسية، و الرغبات، و الإحصاء ، واستنتاج العلاقة بين متغير وآخر عند درسه حرء من أوقع لاجتماعي (بالآخاء لأميريقي) . يجمع باحثون معلومات عنه من خلال حرء مقالات مع عدد من لأفراد يحثرون غير عينة ما، ثم تصف إحداثهم وتنسق وترتب وتحول إلى بصاقات مثقوبة، ثم تترجم النتائج ترجمة إحصائية يعبر عنها بسب مئوية بهدف الوصول إلى نظرية تركز على تراكب النتائج المستنبطة من الدراسة الواقعية لموضوعات مختارة .

دخل هذا الأخذ إلى بلادنا مع عروب دور أستاذة لاجتماع اتابعين بمدرسه الإنجليزية وفرنسية ، وظهر هذا الجيل لتابع لمدرسة لأميريكية وبرغتها الأميريكية . وهكذا سارت دراسات أغلب في بلادنا على نفس المنوال الذي تسير عنه في الولايات المتحدة ، حيث يسير لأستاذة سيطرة كامة على الطلاب الذين يلقوهم بأل لأصدة هي صياغة مشكلة أو القدرة على اكتشاف جانب منها، وأن الكفاءة هي جمع كبر قدر من لمعلومات الحديدية وموثقة حول هذه المشكلة، ويسه على الباحث أن يبدل جهده مرصياً في فحص الأدلة واستكمال البحث، والحصول على معرفة مطمنة بالمشكلة والقضايا والمناقشات التي تدور حولها .

خضع لهذا الأخذ الأميريقي ، وقالوا : إنه أفضل الطرق التي وفقه لروح العصر التي يمكن الحصول بها على نتائج واقعية مستقلة عن أي آخاء معارض لدين أو عقيدة ، ثم اكتشفنا أن هذه لأميريكية تستند إلى ما يسود العلوم الاجتماعية بوجه عام من آخاء عثمانى ، ومن اهتمام بمسائل عناية . ولأن الأميريكية تعتمد فقط على الأساليب العلمية ، فإنها ترفض أي فكر ، ونبدأ من أوقع ونسهي إلى أوقع ، وترى بصراحة (أن كل ما لا يخضع للتجريب فهو باطل) .

سد (لندبرج) - عالم الاجتماع المعروف الذي لقب بسي العهد الحديد - الطريق أمام إيقاد البشرية إلا من طريق تطبيق العلم الطبيعي وماهجه على محاولات فهم المجتمع، وكان من أشد المتطرفين في هذا الاتجاه، وكان يحاطب الشاكين وغير استحسين لوعود العلوم الاجتماعية بقوله : (إننا إذا لم نؤمن بالعلوم الاجتماعية فبمن نؤمن ؟) . إلا أن علماء العرب أنفسهم هاحموه وقالوا : إنه ترك الإنسان بلا أمل، وحول قيمه وغاياته إلى نوع من التوترات التي تحتاج إلى تخفيف ... إن الإنسان واجتمع لا يمكن أن نمثلهما بجزئيات أو درات، ولا يمكن تمثيل سلوك الإنسان بحركة هذه الأجزاء، وإلا فإننا نجرد الحياة الاجتماعية من حيويتها وقيمتها .

ونستعرض هنا بعضاً من أقوال علماء الغرب الرافضة تطبيق مناهج العلوم الطبيعية على الإنسان والمجتمع .

قال (إلود) : (إن مناهج العلوم الطبيعية بما في ذلك الإحصاء لا تمكنا من فهم الظواهر الاجتماعية) .

قال (وليم توماس) : (إن السلوك الإنساني يتصف بالتعقيد والتنوع بحيث تصبح مقارنته بالظواهر الطبيعية نوعاً من العبث) .

وأرجع (باسي) فشل العلوم الاجتماعية الحديثة في دراسة الإنسان دراسة كلية شاملة إلى حرصها الشديد على تبني الأساليب الوضعية .

أما (فيلبسون) فقد قال : (إن الظواهر الطبيعية تختلف عن الظواهر الاجتماعية اختلافاً كبيراً، وعالم الطبيعة يدرس أصلاً ظواهر لا تتخذ بقاء معرفياً مسبقاً، فهي ظواهر لا تعرف القصد والإرادة، وعلاقته بهذه الظواهر علاقة خارجية تختلف تماماً عن علاقة العالم الاجتماعي بالظواهر التي يدرسها) .

ويقول (رد فيلد) : (إن هناك فارقاً بين ما هو إنساني وما هو غير إنساني . إن دراسة الثقافة في ضوء مفاهيم الفيزياء تعني تعقبت الإنسانية إلى أحرار ليست هي الأفراد والجماعات . إن تنني نظريات ونماذج العلوم الطبيعية وتطبيقها في المجال الاجتماعي لم يصاحبه تقدم في معرفتنا بالمجتمعات) .

وقال المؤرخ الشهير (ديلثي) : (إن علم الاجتماع لن يكون علماً على الإطلاق، وإن مناهج العلوم الطبيعية التي تعتمد أساساً على التفسير ليست كافية لفهم الظواهر الاجتماعية فهماً عميقاً) وقال في موقع آخر : (إن هناك فارقاً كبيراً بين العلوم الطبيعية

التي تفسر ظواهرها من الخارج والعلوم الاجتماعية التي تحاول فهم قصاها من الداخل لهذا يبدو علم الاجتماع وكأنه بحث مصطنع يحاول دراسة المجتمع بالاعتماد على مناهج لا تصلح إلا لدراسة الطبيعة) .

وهاجم (هوسرل) سيطرة هذه النزعة المتطرفة التي أدت في نظره إلى تحول العالم الحقيقي المتمثل في الحياة اليومية إلى مجموعة من المقولات الرياضية المحردة .

أما (رايت ميلز) : الذي قال عنه علماء الاجتماع (إنه إذا كان القرن التاسع عشر قد أنجب ماركس وفير إن القرن العشرين لم يعجب سوى مير) ، فقد وحته نقادات حادة للنزعة الأمبيريقية السائدة في العلوم الاجتماعية وقال : (إن علم الاجتماع بنسبه لهذه النزعة الضيقة إما يحكمه على نفسه بافتقار تصور حقيقي للإنسان والمجتمع ، وبدلاً من محاولة الوصول إلى مثل هذا التصور ، يحاول الإمبيريقيون تحويل علم الاجتماع إلى علم طبيعى يستخدم نفس المعادلات الرياضية الشائعة في الفيزياء ... إن الاتجاه الأمبيريقى يحاول إخضاع الحقيقة الاجتماعية لمعالجة الإحصائية والمعملية ، وبجهد المشاكل الاجتماعية من صفتها السوسولوجية ويفسرها بعوامل سيكولوجية) .

هذا وقد هوجمت الأمبيريقية من زوايا أخرى مختلفة نذكر منها ما يلي :

أولاً : أنها تخلو من أي قضايا لها قوة التوجه ، فتفقد بذلك الرؤية الواضحة والفهم الجيد لطبيعة الإنسان والمجتمع ، ولا تقدم عهما أي حقائق؛ بل فسلت صفة عامة في إقامة علاقة قوية بين المعرفة والعنيمات الاجتماعية ، وفصلت فصلاً شديداً بين الواقع والقيم .

ثانياً : تعتمد الأمبيريقية على التجربة ، فتدرس ظواهر معينة منفصلة ومروعة من سياق المجتمع .

ثالثاً : تبسط الأمبيريقية قوانين المجتمع لتصبح أقوالاً وقضايا تكررارية يست على درجة عالية من التعميم ، فيتعذر تطبيقها على المشاكل الكبرى .

رابعاً : إن الأمبيريقية تعبر عن موقف إداري أكثر منه موقف عملي ، فما تتمتع به من قوة إدارية تخفي ما تعانيه من نقص عقلي ، وقد انتقل البحث بالأمبيريقية من الوحدات الكبرى إلى بحث الوحدات الصغرى ، وهذا الاتجاه من شأنه أن يؤدي إلى تصفية تدريجية لعلم الاجتماع .

خامساً : أن محاولات إجراء دراسة أمبيريقية عن الواقع الاجتماعي تشير إلى أن أصحابها لديهم تصورات معينة عنه، وبالتالي فإن هذه الافتراضات السابقة سوف تؤثر على طابع الدراسة التي يحرونها على الواقع ، وأنه إذا كان الهدف الأسمى من علم الاجتماع هو اكتشاف طبيعة العالم الاجتماعي ، فكيف يقوم ذلك على افتراضات مسقة عن هذا الواقع . إن علماء الاجتماع سينظمون أبحاثهم في ضوء هذه الافتراضات المسقة، وسوف يعتمد طابع علم الاجتماع عليها وسوف يتغير إذا تغيرت .

سادساً : إن السرعة الأمبيريقية أغرقتنا في التفاصيل الوصفية الجزئية عدم اهتمام مشكلات الإدارة والاعراف واحراك لاجتماعي . لقد عجزت أن تقدم باستثناءات محدودة إسهاما حقيقيا في فهم البناء الاجتماعي .

سابعاً : عن الادعاء بإمكانية الاستفادة من نتائج بحوث الدراسات الأمبيريقية في مشروعات رحا الأعمال وغيرهم يقول علماء الاجتماع : (إن علم الاجتماع عندما يقدم خدماته رحا الأعمال لا يستطيع أن يستخلص لهم نتائج على درجة عالية من التخصص أو الوعية ذات القدر من الثبات أو العمومية؛ بل ويعجز عن تقديم نظرية مجردة يمكن تطبيقها على نطاق المشروع) .

ورغم فشل وسقوط أمبيريقية في بلادها ومسقط رأسها، فإن طلابا واحتيا لا يزال السعص منهم غارق حتى أدنيه في هذه الأمبيريقية، ولا نجد بحث ولا رسالة إلا ومحشوة باستمارة استبيان وفروض بحث، ومتغيرات مستقلة وأخرى معتمدة، وجماعة تجريبية وأخرى ضابطة، وحداول ورسوم بيانية وسبب مئوية، ومعاملات ارتباط . إلى آخر هذا المسسل الذي لا يخرج البحث و لرسالة منه إلا نتيجة حقيقية واحدة وهي : (أن النزعة العلمية في علم الاجتماع نزعة مزيفة) .

الفصل التاسع

علم الاجتماع وطائفة غامضة

الفصل التاسع

علم الاجتماع : رطانة غامضة

قبل وفاة عالم الاقتصاد الأمريكي (فرتر ماثلوب) في عام ١٩٨٣ بقليل ، كتب مقالة أعيد نشرها منذ أربع سنوات فقط ، تحدث فيها عن عقد النقص ومشاعر الدونية التي تملأ عقول العلماء الاجتماعيين وقلوبهم حينما يقارنون أنفسهم بعلماء الطبيعة . حاول (ماثلوب) جاهداً أن يخفف من حدة هذه المشاعر والأحاسيس ، وأن يرفع من قدر العلماء الاجتماعيين أمام أنفسهم وأمام غيرهم من العلماء بصفة عامة ، وأمام رجل الشارع بصفة خاصة .

استنكر (ماثلوب) ظاهرة عدم احترام رجل الشارع للعلماء الاجتماعيين فقال : (إن معنى العلم أمر لا يستطيع رجل الشارع أن يفهمه . إن العلم معرفة لا تدنو منها إلا العقول العالية فقط) . شخص (ماثلوب) هذه الظاهرة فقال : (إن رجل الشارع لا يستطيع أن يقرأ أو أن يفهم مقالة متخصصة في الطبيعة أو الكيمياء ، ومن الصعب عليه أن ينطق العديد من الكلمات التي تتضمنها ؛ بل قد لا يكون لديه إلا مجرد فكرة باهتة عن الموضوع الذي تتحدث عنه المقالة ، ولهذا فإنه لا يمكن أن يتصور نفسه حبيراً في علوم الطبيعة . وعلى العكس تماماً من ذلك في العلوم الاجتماعية ، يستطيع رجل الشارع أن يقرأ مقالة متخصصة في : الاقتصاد ، أو الاجتماع ، أو الأنثروبولوجيا ، أو في علم النفس الاجتماعي . وبالرغم من أن كل هذه الميادين تستخدم (رطانات) فنية لا يمكن أن يفهمها حقيقة ، فإنه يعتقد أن بإمكانه أن يعرف الكلمات وأن يفهم معاني الجمل ؛ بل إنه يستطيع أن يطلق عباراته اللاذعة ونكاته الساخرة على هذه الرطانات . يعتقد رجل الشارع أن خبرته الخاصة وقراءاته للصحف والمجلات العامة تجعله يألف الموضوعات التي يكتب فيها العلماء الاجتماعيون ، ولهذا فإن الآراء والتحليلات التي يقدمها هؤلاء العلماء لا تحظى بالقدر الكافي من الاحترام عنده) .

يستطرد (ماثلوب) قائلاً : (إلا أنه يجب علينا ألا نغالي في مسألة الرطانات الفنية واللغوية المستخدمة في العلوم الاجتماعية ؛ لأن المشكلة أعمق من ذلك بكثير . إن العلوم الطبيعية تبحث وتتحدث عن : الذرات ، والمجرات ، والأحماض ، ودبابة الندى ،

والكروموسومات ، والشعشريات اسطوحية ، واللوستوسيني ، والمستحاثات ، والرجل
بعدي لا يهمه وقد لا يعيه أي شيء من هذا . أما العلوم الاجتماعية فإنها تتحدث عنه
وتكتب عنه . وفي الوقت الذي لا يماثل فيه نفسه بالبوريترون ، أو الجرثومات ذات الرئة
القصية ، أو أصبع الكمبيوتر .. فإنه يماثل نفسه بالعديد من المآذح المثالية التي يكتب
عنها العلماء الاجتماعيون ، وكثيراً ما يجد أن هذه النماذج فقيرة ، وأن التحليل الذي
يقدمه العالم الاجتماعي خاطئ ، إن حقيقة أن العلوم الاجتماعية تتعامل مع الإنسان في
علاقته بالآخرين تجعلها قريبة جداً إلى حرمة الإنسان الحياتية اليومية ، إلى درجة لا تجعله
يتصور أن تحليلاتها يمكن أن تكون شيئاً فوقه أو وراءه ، ومن هنا جاء شكه في هذه
التحليلات وحبية أملة في عدم قدرتها على أن تكون مودحاً له ، ولهذا فقدت احترامها
لديه) .

ومد حوالي أربع وعشرين سنة كتب (آلان ميزور) أستاذ الاجتماع في جامعة
ستانفورد وقتها مقالة مثابته ، وصف فيها علم الاجتماع بأنه (أقل العلوم) . يقول
(ميزور) : (إن كل كتب مداحل علم الاجتماع تتحدث في صفحاتها العشر الأولى
عن أنه علم ، لكن معظم الطلاب لا يكادون ينتهون من قراءة هذه الكتب إلا
ويستخلصون منها أنه ليس بعلم) . إن السمة الجوهرية للعلم عند عالية الناس هي أنه
كيان عميق من المعرفة الحقيقية وليست المعرفة (التافهة) . إن العالم لابد أن تكون لديه
منظورات أدق من تلك التي يعرفها رجل الشارع وأعمق وأفضل ، وإلا فإنه ليس بعالم
بالمرءة . فإذا كانت الطبيعة علماً فذلك لأنها بطرية وتجريبية ، ولأن نظريات علمائها أعمق
من تلك التي يعرفها غير علماء الطبيعة وأدق وأفضل .

إن استخدام المنهج العلمي بمفرده لا يصنع علماً ، لأخذ هذا المثال : قام أحد علماء
الاجتماع بملاحظة دقيقة لسلوك الناس ، فلاحظ أن الناس يقفون ويتحدثون مع بعضهم
البعض ، ثم لاحظ أيضاً أن تتابع المحادثات بينهم يختلف من موقف لآخر ، فاستخرج من
ذلك تنظيراً مؤداه : أن الناس يتفاعلون مع بعضهم عبر مستويات مختلفة . استمر عالم
الاجتماع في ملاحظاته فلاحظ كذلك أن الناس يتحدثون مع بعضهم البعض حينما
يكونون متحاورين فقط ، فعدّل من تنظيره فقال : تزيد احتمالات محادثات الناس مع
بعضهم البعض حينما يكونون متحاورين أكثر مما يكونون فرادى . عالم الاجتماع هنا
كان نظرياً وكان أميريقياً ، وعدّ من نظريته بناء على المعلومات التي تراكمت عنده ،
ولم يصنع حكماً أخلاقياً في تنظيره ، وهذا كله من متطلبات البحث العلمي . ولكن هل

لدي أحراه بدخول في دائرة السمع؟ مضطرب لا. إنه (شيء تافه). كما نعرف هذه النتائج التي توصل إليها عالم الاجتماع حتى قبل أن يبدأ ملاحظاته، وليس هناك أدنى شك في ذلك. قد يكون هذا العالم استخدم في جمع بياناته آلات إلكترونية وأجهزة قياس عالية الدقة، ومع ذلك فإن نتائجه تظل تافهة، ومن ثم فإنها ليست بعلم.

حقيقة الأمر هي أن الفارق بين ما يعرفه عالم الاجتماع وبين ما يعرفه أي شخص آخر (قليل جداً)، وذلك على عكس عالم الطبيعة. قد يقال إن علماء الطبيعة لا يعرفون إلا القليل عن نواة الذرة مثلاً، لكن الواقع هنا هو أن عالم الطبيعة يعرف أكثر مما يعرفه عالم الاجتماع عن الذرة، في حين أن معرفة عالم الاجتماع باجتماع لا تريد كثيراً عما يعرفه عالم الطبيعة عن هذا المجتمع.

إنه في الوقت الذي لا أستطيع أن أحدد لك أسماء العلماء الأمريكيين اللاتين سيكن حو من بسب سلوكهم الاجتماعي في فترة عام تقريبا، فإني أستطيع أن أتساءل عن ثقله مطلقاً أن ٥٠٪ من مجموع العلماء الأمريكيين سيكن حوامل على الأقل وأن ٩٥٪ قد لا يكن كذلك.

أنا لا أقصد هنا القول بأن من يكرر أن علم الاجتماع يمكن أن يكون عملاً هو شخص (أنه)، وبكفي أقول: إنه إذا كان مقدور علم الاجتماع أن يكون عملاً حقيقياً فلم لم يكن كذلك؟

قد يدافع البعض عن علم الاجتماع بهذه المقولة مملّة متكررة، بأن كل العلوم لا تقدم معاً واحد، وأن علم الاجتماع اليوم لا يزال يفتقر في مرحلته التي كانت عليها علوم الطبيعة قبل نيوتن، والتي يقدرها البعض ثلاثمائة عام تقريباً. أقول إن هذا الدفاع ساذج تماماً؛ لأنه من الصعب أن نمرن علم الاجتماع بعلوم الطبيعة في مرحلة ما قبل نيوتن. إن الأساس المنهجي الحقيقي في العلوم الطبيعية هو الوصف الرياضي لتطبيقات الطبيعة، هذا الوصف - مع محاولة استخدامه في علم الاجتماع - لا يزال بعيداً تماماً عنه كما يبعد في نفس الوقت عن علوم أخرى، كالحيوية والأحياء. لقد تحقق تكامل الرياضيات مع علوم الطبيعة منذ مرحلة بعيدة كانت قبل نيوتن نفسه. وهذا يعني أنه يستحيل عقلاً مقارنة علم الاجتماع بعلوم الطبيعة.

انتهى (ميزور) إلى القول: (إن هذا هو رأيي، فأنا لا أعتقد أن علم الاجتماع يعتبر عملاً، وأنا أعرف أن الكثيرين لن يوافقوني، ولأنني لا أريد إغضابهم، وأرغب في

التوفيق بيني وبينهم ، فإني أقول لهم : إن عدم الاجتماع هو أقل العدم ، وإنه يمكن أن يكبر وينضج بشرط أن يتحلى عن نظرياته الشافهة ، وإن كنت أعرف أنهم لن يكونوا سعداء بهذا الرأي) .

هذا ما حدث فعلاً ، فلم يكن علماء الاجتماع سعداء بمقولات (ميرور) ، وانتقده الكثيرون منهم على امتداد الولايات المتحدة . قال (لورانس رور) : (لقد أصبت بحية أمل ؛ بل وبالعصب مما قاله ميزور . إن ما فعله ميزور هو أنه وضع مقياساً مهتراً ومتغيراً لتحديد معنى العلم) .

قال (دن حري) الأستاذ بكلية عرب كاتكات و (بيامين ساك ماري) الأستاذ بجامعة مستشوتى : (لقد نجح ميرور في إيجاد فوضى بين تحليل العنم - بمعنى ما هو العلم - وبين قيمة العنم - بمعنى ما الذي يحب أن يدرسه العلم وما هو الأفضل بالنسبة للمجتمع -) .

قال (رولاند وستر) الأستاذ بجامعة شيكاغو : (لقد أصبت بالفرع من مقولات ميرور ، وأتصور أن أفضل طريقة بتقديمها علم الاجتماع هي التأكيد على الطبيعة والتدريب عليها حتى يتوفر لدينا منظرون أكفاء) .

قال (فيليب روس) الأستاذ بجامعة كولورادو : (إن ميزور لم يحدد لعلم الاجتماع مكاناً لا بين ما يعتبره علوماً عميقة ، ولا بين ما يعتبره معرفة تافهة) .

قال (فريد كاتر) الأستاذ بجامعة ولاية نيويورك : (لقد وضع ميزور أصغه على المكان الصحيح . إنه يحتمل ألا يكون علماً علماً ، وأنه لدينا نظريات قبيحة ، لكن علاج ميزور للموقف لا يحسن موقف العلم) .

قال (هارفي مولوتوش) الأستاذ بجامعة كاليفورنيا : (إنه بالرغم من أنني أتفق بصفة أساسية مع افتراضات ميزور بأننا كعلماء اجتماع (أغبياء) ، فإني أرى أن وجود علم اجتماع (غبي) أفضل من عدم وجود علم اجتماع على الإطلاق) .

قالت (كلير حلبيرت ودينس أودوبوفان) الأستاذتان بجامعة فلوريدا أتلانتك : (إن مقارنة ميزور علم الاجتماع بعلوم الطبيعة أشبه بعلاقة شعوب الأقليات بالعالية المسيطرة ، أفراد الجماعات الخاصة يحاكون أفراد الجماعات الغالبة . الأطفال يريدون أن يكونوا بالعين ، والنساء يردن أن يكن رجالاً ، والنزوح يريدون أن يكونوا بيضا ، وعلماء الاجتماع يريدون أن يكونوا علماء طبيعة . إن طرق تكاملهم مع الجماعة الغالبة هو أن

تخط من مكائتك ومكانة جماعتك، وعليك أن توافق على أن قواعد الجماعة المسيطرة هي الطريق الوحيد الذي يجعل لك كيئاً.... لقد حاول ميرور أن يحصم تاريخ علم الاجتماع والمعرفة المرتبطة به، وأن يحل محلها معرفة رحل الشارع. أما أهم ما جاء في مقولات ميزور والشيء الوضاء فيها فهو دعوته إلى التركيز على البحث التجريبي للمشاكل الاجتماعية).

كتبنا إلى (ميزور) - وهو لازال عني قيد الحياة - وسألناه أما زال يصبر على مقولاته رغم الانتقادات التي وجهت إليه، ورغم مضي أكثر من عقدين من الزمان عليها، وما رأيه في هذا التحسن الظاهر في نظريات علم الاجتماع المتمثل في (الرطانات) الجديدة، مثل : نظريات (الطاهرية) و (الاثو ميثودولوجية) التي يعتقد أصحابها أنها نقلت علم الاجتماع من مجرد معرفة تافهة إلى نظريات شامحة تقف على مستوى نظريات علماء الطبيعة .

رد علينا (ميزور) في ١٨ يوليو ١٩٩٠ ، فوحدناه قد تحلى حتى عن الحساب الذي رآه نقاده جاساً وضاء في مقولاته ، وهو التركيز على البحث في المشاكل الاجتماعية . ولازال ينظر إلى علم الاجتماع على أنه جمع من المصنوعات الأميريكية (التجريبية) ، وعدد من الفلسفات المتضاربة . أما عن رأيه في (الرطانات) الحديثة التي أشرنا إليها فهي رطانات غير ذات قيمة عنده ، وتناحها كما تبدو له إما (تافهة) وإما (غير حقيقية) .

لم يكن دفاع (ماشلوب) عن العلوم الاجتماعية عامة ، وهجوم (ميزور) على علم الاجتماع خاصة إلا انعكاساً لحقيقة كبرى، وهي أن الحياة الاجتماعية ليست إلا شيئاً عادياً يمكن التعبير عنه بلغة سهلة يسيرة المال يفهمها الجميع ، لكن علماء الاجتماع يصرون على التعبير عن هذه الحياة بلغة معقدة محردة، إلى درجة أنهم جعلوا من علم الاجتماع تكتيكاً فنياً له قواعد صارمة، ويتصلب التمكن منه مرحلة من الإعداد الطويل والتدريب المتواصل . كل ذلك سعياً وراء كسب الاحترام المفقود الذي فسره (هيلجارد) بأنه رغبة في محاكاة علماء الطبيعة الذين يتمتعون بهبة عالية في المجتمع .

لم تنجح محاولات علماء الاجتماع في كسب هذا الاحترام المفقود ، وكانت محصلة جهودهم أن كانوا هم أنفسهم موضع سخرية الآخرين ونكاتهم .

سخر العلماء والمؤرخون من علم الاجتماع . قال البعض منهم : (إن علم

الاجتماع هو أن تأخذ ما يفهمه كل واحد منا وتعيد صياغته في عبارات لا يفهمها أي أحد منا . قال البعض الثاني : (إن علماء الاجتماع لا يفعلون أكثر من التعبير عن كل ما هو واضح بطريقة عامضة محدودة معقدة) . قال البعض الثالث : (إن علم الاجتماع يحتوي على ترسانة ضخمة من المصطلحات الفنية والمفاهيم الغامضة التي يصعب الاعتماد عليها) . قال البعض الرابع : (إن مقولات التفكير التي يكوها علماء الاجتماع هي مقولات من الدرجة الثانية ؛ لأنها تمثل مقولات صاعها اناس اعداديون عمر حياتهم اليومية) ، بمعنى أن المعرفة التي يقدمها علماء الاجتماع ليست اكتشافاً جديداً ، وإنما هي تأكيد أو إعادة صياغة لما هو قائم في حديث الناس ، وغتهم ، وخبرتهم ، وعملهم .

أدرك علماء الاجتماع أنفسهم هذا التعقيد والتعقيد الذي يستخدمونه فيما يسمونه بعنتهم العلمية ، إلى درجة أن أصبح بعضهم يسخر من البعض الآخر هذا عالم لاجتماع (ميلر) يقول عن مؤلف زميله (نارسونز) : (إني أعتقد أن المرء يستطيع أن يترجم كتاب المسق الاجتماعي لنارسونز من الإنجليزية إلى الإنجليزية ويكون من ٥٥٥ صفحة إلى ١٥٠ صفحة بلغة سهلة واضحة ، لكنه قد لا يكون ذلك مؤثراً ؛ لأن ترجمة الجديدة سوف تحتوي على نفس المصطلحات التي يتضمنها الكتاب الأصلي) وهذا عالم الاجتماع (سوروكس) يقول عن نفس الكتاب ساحراً : (إنه عبارة عن مجموعة فارغة من الألفاظ ذات الرطانة الكاذبة) .

أما عالم الاجتماع (بوتومور) فيقول : (إن عالم الاجتماع لا يطرح موضوعات جديدة ، وإنما يرد المشكلات العامة دائماً إلى مشكلات تخصصية ، ويفرقنا في ضرب من التأملات الاستبطانية الرومانسية) .

ويصف العربيون علماء الاجتماع إلى صنفين . الصنف الأول : هم (المنظرون الخيالون) الذين يعيشون في بروج عاحية ، ولا يعرفون شيئاً عن العالم المحيط بهم ؛ لأنهم بعيدون عن واقع المجتمع . أما الصنف الثاني : فهم أصحاب الرصاصات والأساليب الفنية . يوهمون الآخرين بأنها محايدة ، ثم يبيعونها لمن يريد الشراء ولمن يريد استخدامهما في السيطرة على الناس ، ولا يلتزمون بأي قيمة حتى بالقيم التي يتدعونون بأنهم يحملونها .

ولا يعترف عالم الاجتماع اليوم رجلاً عاماً أو رجلاً لكل المجتمع ؛ لأن حياته - كما يصفها علماء الغرب - لا تتسق مع ما يكتب وما يعتقد ، وينظر الغرب إلى علماء

لا اجتماع اليوم بأنهم مجرد طبقة تقدمت في السن تحمل نفس الأفكار التي تعارضها .

أما طلاب علم الاجتماع فقد انجذبوا لدراسته بناء على اعتقاد منهم بأن دراسة هذا علم سوف تساعدهم على فهم موضى الحياة الاجتماعية المعاصرة، وأنه بإمكانه أن يقدم لهم حلاً إنسانياً للمشكلات الاجتماعية، لكنهم ما لبثوا أن اكتشفوا أن العلم الذي يدرسه يتعثر في تحقيق ما كانوا يطمحون إليه، ثم أدركوا أنه لا مكانة لهم ولا هيبة ولا احتراماً حتى من قبل رجل الشارع العادي .

نأتي أخيراً إلى رجل الشارع . حدد (تكسوب) موقفه بوضوح فقال : (إن رجل الشارع لم يستطع أن يتعرف على نفسه وسط اعتقيدات والرضانات النظرية التي يقدمها علماء الاجتماع؛ بل بدأ يشعر بأنه أقدر من عالم الاجتماع على فهم الناس) .

ولا يكاد يوجد عالم اجتماع في العالم إلا وتعرض لموقف أو أكثر أدرك فيه عن يقين أن الناس لا يحترمونه بنفس القدر الذي يحترمون به علماء الطبيعة . هذا (وليام كوتن) الأستاذ بجامعة ولاية واشنطن يحكي عما حدث له حينما كان يشرف في كتابة مقالة حديثة، تتضمن تحليلاً معاصراً لأحد أكبر الأعمال الكلاسيكية في علم الاجتماع . وهو كتاب (تقسيم العمل الاجتماعي) لعالم الاجتماع الفرنسي الشهير (إميل دوركايم) . يقول (كوتن) : (كنت أصبح سيارتي اليهودا في واحدة من ورش السيارات ، وحسنت في صالة الانتظار إلى أن تنتهي عملية الإصلاح . وحتى أقطع الوقت استخرجت من حقيبتي كتاب دوركايم لأقرأ فيه . وبسما أنا في هذا الحاحاء المختصر ليحبرني بأن السيارة جاهزة الآن ، ولما رأيي منهمكاً في القراءة اقترب مني بصف وسألني : ماذا تقرأ يا سيدي ؟ قلت له : أقرأ كتاب تقسيم العمل الاجتماعي لدوركايم أجابني الرجل بعفوية سريعة ساخرة : « ياليتني أكون قادراً على تقسيم عملي » . أدركت أن الرجل لم يسمع قط عن دوركايم ، ولا عن صيرته في التضامس الآلي والتضامس العضوي، وأنه ليس مستعداً لمعرفة أي شيء عن ذلك، ولكنني أردت أن أصرفه عني فقلت له وأنا مستاء بداحلي « إنه عمل لواحد من أبرر علماء الاجتماع الأوربيين » فبين لي أن الرجل لا يفرق بين كلمة sociologist أي عالم الاجتماع وبين كلمة Socialist أي الرجل الاشتراكي واختلط المعنى عنده . أدركت الآن أن ٩٩ ٪ من سكان العالم لا يعرفون شيئاً عن علم الاجتماع، وأن مهنة عالم الاجتماع مهنة عامضة خفية مقصورة على أصحابها) . بقي أن شير إلى أن (كوتن) قد كتب مقالته لنبي أشرنا إليها، ولكنه صدرها بعنوان (دوركايم من ؟ وتقسيم عمل ماذا ؟) .

الغريب والجديد في الأمر هو أن علماء الاجتماع قد باثوا يالفون هذه العبارات اللاذعة والنكات الساحرة عنهم، إلى درجة أنهم يصابون بالإحباط لو توقفت أو خفت حدثها . يفسر ذلك (بيتر بيرجر) بقوله : (إن خفة حدة هذه النكات تصيب علماء الاجتماع بالإحباط؛ لأن ذلك دليل : إما على الغموض الذي يحيط بتصورات الناس عن علم الاجتماع ، وإما دليل على أن عالم الاجتماع لا يحظى باهتمام الناس بأكثر ما يحظى به ذلك الرجل الذي يروج لبيع وثائق التأمين) .

الفصل العاشر

علم الاجتماع كلام عامي

الفصل العاشر

علم الاجتماع : كلام عامي

في نوفمبر عام ١٩٨١ كتب علم الاجتماع (جون بيس) وهو واحد من مجموع لا يقل عن عشرة آلاف عالم اجتماع أمريكي يقول : (حينما كنت طالباً أدرس علم الاجتماع في كلية ويسترن ميتشيجان بصحي بعض من اطلاب بعدم التحصيص في هذا المجال ؛ لأن دراسته مصيعة لموقت ، وهو برمته لا يعدو أن يكون أكثر من مجرد كلام عامي ، واعترف لي البعض الثاني من الطلاب بأنه نوح فيه بالغش ، أما البعض الثالث فقد قال لي : إن مفتاحه نجاح في علم الاجتماع كان كتاباً لم يرد ثمنه عن أربعين سنتاً ، وعنوانه « كيف تحصل على درجات كاملة بلا مجهود » . قال لي البعض الرابع إنه نوح بسبب ما يتمتع به من قدرة تحليلية ، وكذ لي البعض الأخير بأنه حصل على درجة ممتاز في علم الاجتماع بقرءة منفردة سريعة فقط . أما أن فقد كنت أطرإسي الأمر بطريقة مختلفة ، وكنت أتبع نصيحة التي تقول . « من الخير لك أن تكون صامتاً حتى لو قيل عنك إنك عبي عن أن تفتح فمك وتحرك في نفسك الشكوك » . ومضت السور وأصبحت أستاذ في علم الاجتماع و به تحف من ذاكرتي مقولات اطلاب عن فعالية العش والقراءة السريعة والذاكرة التحليلية ، إلا أن أشد هذه اقوالاً تأثيراً في نفسي هي : « أن علم الاجتماع ليس أكثر من مجرد كلام عامي » . وكنت ورملائي الأستاذة تعرض دائماً للعديد من الأسئلة الصعبة والمخرجة عن علم الاجتماع ، أو صد علم الاجتماع أثناء قيامنا بتدريسه ، وكان القسم المشترك بين هذه الأسئلة : « أليس علم الاجتماع كلاماً عامياً ؟ » صرح عينا هذا السؤال إما صلاب يريدون التحصيص فيه ، أو طلاب سآخرون يظرحونه وعلى شفاههم ضحكات مكتومة) .

كانت هذه القصية هي الشعل الشاعل (جون بيس) ، وطل يعحت عن إحاة لهذا السؤال المربك والمخير (أليس علم الاجتماع كلاماً عامياً ؟) .

أحابه (ب . بيرحر) بأن المثقفين لا يظرون إلى علم الاجتماع على أنه مهنة علمية مشروعة ؛ لأنهم يعتقدون أن علماء الاجتماع (يلتصون حول ما هو واضح ، وأنهم يفتقدون إلى البصيرة ويستعوضونها بوابل من التفاهات الملهنة بعناية) . أما (كمتون)

فقد كتب لقرائه في (لنيويورك بوست) يقول : (إن السمة الأساسية لعلم الاجتماع هو أنه يسعى حثيثاً لبرهنة ما يعرفه كل إنسان دائماً) . ومد أكثر من ثلاثين سنة مضت كتب (بير) يقول : (إن الكثيرين من علماء الطبيعة والبيولوجيا يصرون على أن ما يعرف بمبادئ العلوم الاجتماعية وقوانينها محدودة وسببية ، ولا تخرج عن حدود الكلام العامي) .

لاحظ (جون بيس) أن علماء الاجتماع قد حاولوا رد هذا الاتهام منذ البدايات الأولى لنشأة علم الاجتماع . وهذا ما فعله (سمول وفينست) في عام ١٨٩٤ رفضهما الفكرة العامة التي تقول : (إن علم الاجتماع وسيلة متوافرة لمعرفة كل شيء بدون تعلم أي شيء ، وأن أي أحد يمكنه أن يكون عالماً في الاجتماع) . ولارال علماء الاجتماع إلى الآن يقاومون في مؤلفاتهم هذه الفكرة الشائعة المسيطرة على أذهان الكثيرين .

ولم يكن أمام علماء الاجتماع لضرب هذه الفكرة إلا الدحول في معركة مع (الكلام العامي) ، وإعلان الحرب عليه ، وتشويه سمعته ، وإظهاره دائماً في صورة سلبية . قال عنه (ماك) : إنه رائف ، وقال عنه (حرمان) : إنه متناقض ، وقال عنه (ماك جي) : إنه خطأ ، ووصفه (بروم وستزبك) بأنه مشائر ، أما (بينز وحوليان) فقد قالوا عنه إنه غير صحيح ، وعنه (بير) بأنه يقوم على الملاحظة السطحية والبيانات الناقصة .

ولم يكتف علماء الاجتماع بمجرد إعلان الحرب على الكلام العامي لتشويه سمعته ؛ بل شنوا عليه هجوماً أمبيريقياً للبرهنة على صدق ادعاءاتهم ، وشارك في هذا الهجوم قادة كبار من مشاهير علم الاجتماع أمثال (لارال فيند) و (ميرتون) و (كاتون) و (دوبرنر) و (مارويل) . وكان الأخير قد استاء من وصف الصلاب لعلم الاجتماع بأنه (ضحالة فكرية لا تريد عن كونها كلاماً عاماً) . فحاول أن يثبت لهم أن الكلام العامي غير علم الاجتماع ، وأنه - أي الكلام العامي - هو مجرد كلام وأمثال وأقوال مأثورة ، مثل (السعيد عن العير بعيد عن القلب - الطيور على أشكالها تقع - الكتاب يعرف من عنوانه ... إلخ) . لكن هذه المحاولة أوقعت علم الاجتماع في نفس الشرك . فما معنى أن يستغرق عالم الاجتماع في بحث يخرج لنا منه بقوله : (إن العمل المشترك أكثر إنتاجية من العمل الفردي) ، إن مثل هذا البحث لا بد أن يستحلف به الناس ، وأن يروه مضطربة للوقت وإثباتاً لما هو واضح ، وفوق كل ذلك يمسك استدلاله بالمثل المعروف (رأسان أفضل من رأس واحدة) .

عبر (ميرتون) عن دقة المأزق الذي يواجهه علماء الاجتماع أمام الناس بقوله :
(إنه إذا أجرى عالم الاجتماع بحثاً مضمناً عن حقائق مقبولة صاهرياً لدى الناس اتهموه
بأنه يبحث في حقائق معروفة ، وإذا أثبت للناس أن المعتقدات التي يؤمنوا بها غير صحيحة
وأنها ليست بحقائق اتهموه بالهرطقة ، وإذا غامر بدراسة أفكار غير مقبولة لدى الناس
اتهموه بأنه إنسان يضيع وقته في شيء لا يستحق ، أو أنه رجل عبي أو دجال يدعي
معرفة واضحة الزيف) .

رد أنصار (الكلام العامي) على الحرب التي أعليها علماء الاجتماع وهجومهم
عليه بهجوم مصاد وكاسح ، فاتهموا علماء الاجتماع بأنهم لا يعرفون كل شيء ، وأن
مقولاتهم زائفة ، وأن الكثير من كتاباتهم المنهجية حاطة ، وأن الحقائق التي يدعون
التوصل إليها زائفة ؛ لأنها تبحث في مشاكل زائفة لا يمكن أن تحل ؛ لأنها ليست بهذا
الزعم الذي يتصورونه . أحهد علماء الاجتماع أنفسهم في دراسات كانت من نتائجها
(أن النساء أكثر قدرة من الرجال على تمييز الألوان) . وقبل هذه النتيجة عدد من علماء
الاجتماع وعلماء النفس الاجتماعي ، وأصبحت حقيقة مقررة في مؤلفاتهم ، ثم تبين
فيما بعد أنه ليس هناك أي سند تجريبي لهذه النتيجة ، بل إن هناك نتائج أخرى تناقضها .
كما توصل (حاليهر وكين) إلى أن ما كتب عن عصابات المافيا وعن الجريمة المنظمة في
علم الاجتماع ما هو إلا نوع من الهولكلور ، وأن المافيا ماهي إلا أسطورة . أشار (حولد)
إلى أن الاستنتاجات التي توصل إليها علماء الاجتماع عن العلاقة بين المخدرات وجرائم
الشوارع مشكوك فيها ، إن لم تكن زائفة بكل معنى الكلمة . وأوضح (أهرلر ج) أن ما
كتب عن المرأة في كتب علم الاجتماع العائلي ليس إلا نوعاً من الهولكلور أيضاً .

حاصر أنصار (الكلام العامي) علماء الاجتماع وقالوا : إن الكشف عن الدقة
النسبية لما يعرفه علماء الاجتماع وغير علماء الاجتماع عن الواقع الاجتماعي ليعل عن
فضيحة ، فبهجوم أميريقي وح (نثر) أسئلة لبعض علماء اجتماع ولآخرين من غير
علماء الاجتماع ، وطلب من الفئتين أن تحاول التنبؤ بمستقبل الأحداث الاجتماعية
الجارية . انتهى (نثر) إلى القول : بأن علماء الاجتماع بكل ما يملكونه من خبرات
ليسوا بأكثر بصيرة بالظواهر الاجتماعية من : رجال الأعمال ، والاقتصاديين ، وعلماء
التاريخ ، والصحفيين ، وعلماء الطبيعة ، والفلاسفة ، وعلماء السياسة ، والميكانيكية ،
وعمال اللحام ، والسمكرة ، ومعلمي المراحل الابتدائية . وتوصل (بيرجهي) إلى نتيجة
مماثلة عندما قارن بصيرة رجال الاجتماع بتلك التي للقسس وعلماء الطب النفسي

وسمسة الورصة . وخلاصة ذلك أن دراية علماء الاجتماع بالظواهر الاجتماعية التي هي محور تخصصهم ليست أعظم من تلك الموجودة عند غيرهم مما فيهم عمال النحاس وسمكرة السيارات .

كما انتهى (مارور ومالتوش) في دراسة لهما إلى القول بأن معرفة عالم الاجتماع لا تختلف عن تلك المعرفة المتوافرة عند رجل الشارع .

هذا وقد سجل علماء الاجتماع على أنفسهم إعلاهم بسقوط « حرافة التنبؤ » التي حفظت لهم موقعهم رداً من الرمس . وفي الاجتماع السوي الثالث والأربعين لمجموعة علماء الاجتماع لوسط وعرب الولايات المتحدة في عام ١٩٧٩ ، ادي حضره مجموعة من مشاهير علماء الاجتماع، قال (آرلين كابلان دابيل) : (يحب ألا يعتمد على تنبؤ ، به عمل يقدر عليه الصحفيون ولأدباء . إن سجلاتنا في التنبؤ بالاتجاهات والحركات الاجتماعية التي حدثت في مجتمع فقيره . فقد كان الصحفيون والروائيون ادين هم أقل ما تنبؤ في النواحي الأسيريقية أفضل منا في التنبؤ بهذه الاتجاهات والحركات) .

استنكر أنصار الكلام العامي هجوم علماء الاجتماع، وقالو إن ادعاء علم الاجتماع أنه دقيق وصري وتخيبي، وأن الكلام العامي ليس بذلك، إنما هو مقارنة أفضل ما في علم الاجتماع بأسوأ ما في الكلام العامي . أليس في بعض علم الاجتماع ما هو غير نظري، وما هو محل باقيم، ويفتقد إلى انتظيم ؟ أليس في بعض الكلام العامي ما هو نظري ومظم وموضوعي وحارس لقيم ؟ إذن فاقول بأن علم الاجتماع أكثر تنظيمًا وأكثر تخيلاً وأقل إحلالاً باقيم من الكلام العامي قول يحتاج إلى برهان وإلى دليل يؤكد، ومن ثم فبه بيس من حق علماء الاجتماع أن يصروا على أن الحقيقة لا تسحرج إلا من بيانات كاملة يقوم بها مؤهلون متخصصون .

كما دافع أنصار الكلام العامي عن الثغرة التي نفذ بها علماء الاجتماع إلى تناقض المعرفة العامة فقالوا : إن احتراق محروون معرفة علم الاجتماع لا يجعلنا نذهب بعيداً سكشف تناقضها هي ذاتها، وقدموا العديد من الأمثلة على التشويش والارتباك الذي يسود مقولات علم الاجتماع . فاد هذه الحملة (حود) و (هيس) . أما (ريسمان) فقد عرض لكثير من تناقضات في مواد البحوث الاجتماعية . ولهذا أكد أنصار الكلام العامي بأنه إذا كان التناقض قائماً في المعرفة العامة ، فهو قائم أيضاً في علم الاجتماع .

ثم عرّصوا للكثير من الأمثلة العامة التي لا يمكن القول بأنها تحوي تناقضات مثل : (من السهل أن تسحر عن أن تصح - من السهل أن تدمر عن أن تبني - البداية الطيبة تعطي نهاية طيبة - أن مثل الطبيب هو الموعدة الحسة - الفعل أفضل من القول - لا تفرح بعمل اليوم إلى الغد - في العجبة الندامة) .

وقبل أن تنتهي المعركة لصالح أنصار الكلام العامي تدخل حلفاء الضرفين لإنهاء النزاع وإعلان الصلح بينهما ، والتأكيد على أن كلا من الضرفين المقتضين لا يمكنه الاستعناء عن الآخر ، فقالوا : (إنه لا يمكن الحزم بأن الكلام العامي رائف تماماً بل إن مؤلفات علم الاجتماع مليئة بمعرفة المستفادة من الكلام العامي ؛ لأن الحياة الاجتماعية قد تكون مستحيلة بدونه . لقد ساعد هذا الكلام الرائف على تطوير حيل علماء الاجتماع ، وكان مصدراً لأفكارهم ونظرياتهم ، كما أن العديد من الأفكار المفيدة في علم الاجتماع لم يكتسب مصدرها علماء الاجتماع أنفسهم . إن من يعرف حياة النضر الشهير (هاري كنج) يتأكد أن هذا النضر كان يلاحظ البناء الاجتماعي الذي يعمل فيه بدقة ، وكان يقوم تحليله في مصطلحات تماثل تلك التي يقوم بها عالم الاجتماع المحترف) .

أثبت (نافالوك) قوة الارتباط بين الكلام العامي وعلم الاجتماع حتى في ميادين علم الاجتماع التقيدية التي أرحعها إلى الكلام العامي ، فأرجع التكييفات المتبعة في البحوث الاجتماعية إلى القول العامي : (إذا سألت سؤالاً سحفاً فستحصل على إجابة سخيفة) ، والملاحظة بالمشاركة إلى القول العامي : (إذا كنت في روما فافعل كما يفعل الرومان) ، والخصوبة إلى القول العامي : (درهم وقية خير من فنطار علاج) ، واضطرب الاجتماعي إلى القول العامي : (إنك تستطيع أن تقود فرساً إلى البحر ، لكنك لن تستطيع أن ترعّمها على الشرب منه) . بل إن الأعمال المهمة في نظريات الاجتماعية يمكن احتزالها إلى كلام عامي . فنظرية (مابهايم) لتي تقول : (إن الفكر الاجتماعي يحدد موقع الشخص الاجتماعي) لا تحرج عن سطرة العامة التي يعرفها كل من أنهم في أرملة وأمكنة مختلفة يعكسون في آرائهم وسلوكهم نوعاً لفكر الذي يتعرضون له .

قدم أنصار (الكلام العامي) وثيقة كان قد كتبها (كارل تايسور) مد أكثر من ست وأربعين عاماً ، بقول تايسور : (يترعى الكلام العامي على أنه نوع من معرفة الفلكلورية ، لكنه في حقيقته كيان من المعرفة التي يحتص بها جماعة من الناس وليس قضاواً سيناً ، بل أجيالاً طويلة ، يتعمقون مع الحياة وصنعها والتخطيط للمستقبل

وصحيح أن هذه المعرفة ليست بالدقة المتوافرة في العلم، لكنها قد تكون في كثير من الأحيان منطقية، وهي في أصلها معرفة بوعية توافقية، وتعتبر جزءاً من المواقف والعمليات الاجتماعية التي يحاول علماء الاجتماع فهمها. إن رجاء (الكلام العامي) رجاء شؤون عملية. يعملون على كل مستويات السلوك الإنساني. وهم كانوا يؤمنون بأن هناك قوانين للسلوك الإنساني يجب أن تطبق على المجالات التي يعملون فيها، ولهذا استدعوا علماء الاجتماع والأنثروبولوجيا الثقافية وعلماء النفس الاجتماعي لمساعدتهم في الوقوف على هذه القوانين، لكن هؤلاء العلماء لم يستطيعوا أن يقدموا لهم شيئاً. ولهذا فإن على علم الاجتماع إذا أراد أن يتصور كعلم نافع ومفيد، فإن عليه أن يرتبط بهذه المعرفة العامة وأصحابها. إن هذه المعرفة العامة سوف توسع المعرفة النظرية في علم الاجتماع، وتصادق عليها إذا كانت صحيحة، وتعديلها إذا كانت خاطئة، إن علم الاجتماع الصحيح هو في حقيقته فرع من المعرفة العامة).

أثارت هذه الوثيقة حفيظة علماء الاجتماع فاضطروا الرد عليها. قال (روبرت ردفيلد): (إننا سلم بأن رجل الكلام العامي رميل يعيش في مجتمع، وأن حاسبا مهماً من عمله في الحياة أن يعمل مع الناس. لكن تاينور يريد أن يقول لنا إن الرجل لعامي هو الذي يفهم تلك الكيفية التي تعمل أو لا تعمل بها الأشياء، وأنه هو الذي يقدم النظرة العامة للموقف، وأنه هو الذي يدرك الفهم العام لهذا الموقف، وأنه مفتاح تفسيره، وأما كعلماء اجتماع مجرد محللي بيانات وجامعين لها. وحقائق الأمر أننا نحن الذين نمسك رمام الموقف الكبي، ونحن الذين نعطيهم ملامحه العامة. أنا لا أوافق على وثيقة تاينور: إن فهم لرجل العامي فهم خاطئ، ويقوم على معتقدات وتعصب شحسية. وتعاني نظريته للأمور من قصور؛ لأنه لا يقارن بين المواقف. وليس مدبراً على مناهج يصحح بها وجهة نظره الخاطئة؛ لأنه دائماً داخل الموقف وليس بخارجه).

أيد العام الشهير (صمويل ستوفر) ما قاله (روبرت ردفيلد) وقال: (نحن فخورون بأننا علماء اجتماع).

تسعمل هجوم (ردفيلد) وتأيد (ستوفر) قتل المعركة بعد أن كادت تهدأ. فاد (أندرو وايت) حملة مركرة صارية على معسكر علم لاجتماع فقال: (إن علم الاجتماع - باستخدام التعابير الماركسية - هو أفيون الشعوب. به أسطورة استغنها أصحابها لتحديد هوية لهم. إن علماء الاجتماع ليسوا علماء. إن العالم لكي يكون عالماً فإنه يعمل أنه يحمل حقيقة غير متحيزة، ذات دليل يفسر بها اواقع. إن العلم يقول.

ما هذا، ويعرف نادا هذا؟ إنه يملك خطأ متميزاً من المعرفة، أما علماء الاجتماع فهم بلاغيون متأنقون، يحمون حقيقة متحيرة، أسلحتهم فيها رمزية عاطفية، قد تكون منطقية بهدف إقناع الطرف الآخر. إن علم الاجتماع، شأنه شأن كل معرفة اجتماعية، محكوم بمعايير جماعة ذات معرفة ومصطلحات حصلت عليها عبر عملية تشكيل هوية، فأعطت بها لنفسها وإتاحتها شرعية. إن عالم الاجتماع يتبنى وصفاً معرفياً يصبر على أنه مجموعة مفاهيم وافتراسات غير متحيرة حالية من القيم، في حين أن كل هذا تأنيق بلاغي ساذح الهوية مخادعة. ويبلغ قمة هذا التأنيق عند علماء الاجتماع فيما يسمونه بالأمبيريقية، والصدق والثبات التي ليست أكثر من أناقة فارغة حاولوا التأكيد عليها باستخدام الإحصاء الذي يوهمون به الآخرين، إنهم يتعاملون مع الواقع بطريقة سحرية أو مقدسة. وكل باحث يستخدم الإحصاء يفتح له حرس النوبة السوسيولوجية ما هو مغلق فيها. لقد قال لي أحد الأساتذة يوماً إن مقالاته قبلت للنشر في مجلة علمية رائدة بشرط تدعيمها بمعلومات أمبيريقية، فقامت بإضافة قائمة إحصائية سطحية ليس لها ارتباط بموضوع المقال فشرت في حينها. ومع نكر هذه القائمة إلا نموذجاً من التأنيق العلمي في علم الاجتماع).

ورغم أن أنصار الكلام العامي قد ضربوا مختلف مواقع معسكرات علم الاجتماع فإن المعركة لاراست دائرة منذ عام ١٨٣٠ وحتى اليوم، ولا زالت القضية لم تحسم بعد: أليس علم الاجتماع كلاماً عاماً؟

الفصل الحادي عشر

علم الاجتماع بحوث سطحية وأخرى

استعمارية

الفصل الحادي عشر

علم الاجتماع : بحوث سطحية وأخرى استعمارية

تنقسم البحوث الاجتماعية التي تجرى في بلادنا إلى نوعين : بحوث عادية محلية تجرى بجهد وتمويل محلي ، وبحوث تمول من الخارج تمت بعد الاتصال بين الجامعات والمؤسسات مثل هيئة المعونة الأمريكية ، ومؤسسة فورد ، وبين الجامعات المصرية والعربية .

وعن النوع الأول من هذه البحوث يعترف رجال الاجتماع في بلادنا بما يلي :

أولاً : أن مؤسسات البحث الاجتماعي تشأ دون هدف واضح ، وتنظم بأساليب بدائية قاصرة ، وتستغل جهد العاملين بطريقة عاجزة معيبة ، وأنها لم تنجح في تناول القضايا الحيوية في مجتمع العربي بالتحليل ، ولم توفق في دراسة ما عرضت له من موضوعات .

ثانياً : أن البحوث الاجتماعية ممسوخة ومشوهة ، تستخدم تقنيات البحث دون تدقيق أو إتقان ، وتخرج بنتائج لا تساهم في بلورة أي إطار ، ولا تقدم أي إضافة لبناء العلم ، وتحط من قدرة علم الاجتماع وأهله .

ثالثاً : أن البحوث الاجتماعية مبعثرة وغير هادفة وغير متكاملة مع قطاعات المجتمع المختلفة ، ولا تستمد المشكلات الاجتماعية من هذه القطاعات ، ومن ثم لا تفيد في ترشيد أي قرارات ، ولا تلعب دوراً في تكوين وعي اجتماعي على أساس علمي ، وليست موجهة أصلاً إلى مشكلات الجماهير ، ولا تهدف إلى مخاطبتها بما تتضمنه من مفهومات ومصطلحات غامضة .

رابعاً : أن البحوث الاجتماعية إما حزئية ، أو تدرس الأحداث بعد حدوثها ، أو تتناول القضايا ذات الطابع السلبي كالحرمة والطلاق والمرض النفسي .

خامساً : أن الباحثين الاجتماعيين العرب قد أخذوا مفهوم المشكلات الاجتماعية كما نجمد في العرب الصاعى وأوجدوا له تطبيقات عربية ، وأن الذي يسيطر على

دراسة المشكلات العربية لاحتاجه عربية تشكيلات سطحية في تراث لأدبي علم الاجتماع ، وأن الإشكليات العربية لم تخرج عن أنماط سلوكية وأفعال احرفية وفيه مرضية .

سادسا : قلما يكون نتائج هذه اسحوت دور فعال في التخصيص لتنمية الاقتصادية والاجتماعية .

والآتي بعد هو تفاصيل هذه الاعترافات :

١ - عن مؤسسات البحث الاجتماعي يقول عزت حجازي :

(أما مؤسسات لبحث لاجتماعي فمعظمها يشأ بدون هدف علم وضح ، ويظم لأسباب بدائية قاصرة ، ولا يستقص غير القليل جدا من معاصر اقدرة على العطاء ، او عدة ، ويستعمل جهد العاملين بطريقة عاجزة معينة ، ولهذا فهي لم تسبح في تدوين نقضات الحيوية في المجتمع العربي بتحليل ، بل ولم توفق في دراسة ما عرضت له من موضوعات) .

٢ - عن المسخ والتشويه في البحوث الاجتماعية ومساهمتها في الخط من قدر علم الاجتماع والمشتغلين به يقول محمد الجوهري :

(أما اسحوت لميدانية فصلت أمدا بعيدا على تحفيها ، بل تعرضت في بعض الأحيان لمسح والتشويه ، حيث دفعت بعض رسائل الماجستير والدكتوراه إلى استخدام بقيات لبحث دون تدقيق أو إتقان ، وعجرت في أغلب الأحوال عن الربط الناح بين النظرية والبحث : إذ كان اساحب يطلق إلى موضوعه دون رؤية نظرية مسقة ، ثم يعمس خلال البحث في مفردات موضوعه وحرثياته ولا يرى اللعبة التي يمشى وسطها من كثرة الأسحار حوله ، فيحرج في النهاية بتأج حرثية لا تساهم في بورة أي طار ولا تقدم أي إضافة لساء علم ، ولا ترفع علم الاجتماع وأهله درجة إلى أعلى) .

٣ - عن غموض وبغثرة البحوث الاجتماعية ، وعدم تكاملها مع قطاعات المجتمع ، وعدم فائدتها في ترشيد أي قرارات يقول عبد الباسط عبد المعطي .

(ويكاد يلخص أحد الباحثين العرب علاقة علم الاجتماع في الوطن العربي بواقعه بأنها تشير إلى اغتراب البحث في علم الاجتماع عن محتمعه كاعترا ب عدد من القائمين به عن هذا المجتمع ، وأن الصفات الغالبة عليه تشير إلى أن معظم البحوث معبر

غير هادف ، وغير متكامل مع قطاعات الإنتاج والخدمات والسياسة والثقافة والتعليم.... إلخ، فهو لا يستمد مشكلاته البحثية من هذه القطاعات ، ولا يفيد في ترشيده أي قرارات فيها، عالية البحوث لا تدعب دورا في تكوين وعي اجتماعي لدى الجماهير على أساس عملي ... عدد غير قليل منها ليس موحها أصلا إلى مشكلات هذه الجماهير . ولا يهدف إلى محاطتها ؛ لأنه يكتب بلغة الخاصة، لغة المفهومات والمصطلحات الغامضة التي لا تمت بصلة إلى واقع هذه الجماهير وخصائصها) .

٤ - وعن جزئية البحوث الاجتماعية ودراستها للأحداث بعد حدوثها وتركيزها على الموضوعات ذات الجانب السلبي ، يقول سعد الدين إبراهيم :

(... أن تصف المحاولات التي قامت في البلاد العربية في نطاق البحث العلمي الاجتماعي لها إما حزئية أو دراسة الأحداث بعد حصولها ، أو تناول القضايا ذات الطابع السلبي من وجهة نظر البنية الاجتماعية مثل : الجريمة والطلاق والمرص النفسي والتفكك والهجرة الريفية الحضرية...) .

٥ - وعن تناول الباحثين الاجتماعيين العرب مفهوم المشكلات الاجتماعية كما هو سائد في الغرب الصناعي، وعن الإشكاليات السلبية السطحية المتكررة التي يتناولونها ، يقول سالم ساري :

(تسيطر على دراسة المشكلات الاجتماعية العربية رغم حيويتها إشكاليات بحثية سطحية متكررة تأخذ شكل موضوعات مترسبة في التراث الأدبي لعدم الاجتماع ، وقد أخذ الاجتماعيون العرب مفهوم المشكلات الاجتماعية كما تجمد في اجتماعات العربية الصناعية ... ووجدوا له تطبيقات عربية، فلم تحرح إشكاليات البحوث العربية بذلك عن أنماط سلوكية وأفعال انحرافية وقيم باتولوجية ، أو ظواهر مشككة قابضة لملاحظة والقياس كاحتلالات فردية واختلافات ثقافية أو وصمات اجتماعية) .

٦ - وعن عدم فعالية نتائج هذه البحوث في التخطيط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية يقول سالم ساري :

(. . . إن نتائج البحوث الاجتماعية في بلادنا العربية قنم تكون لها دور فعال في التخطيط للتنمية الاقتصادية والاجتماعية) .

وتكتشف اعترافات رجال الاجتماع في بلادنا بصفة عامة عن أن البحوث ميدانية صححية مبعثرة غير هادفة ، راحرة بالبيانات ، تصدر تناوع ، تكتب لغة لا يفهما إلا

أخيراً ، بالإضافة إلى أنها قضية تجريبية لا ترتبط بالسباق المجتمعي لعدم ، تحتوي على مصطلحات غامضة لا يفهمها إلا أصحابها ، لا تمت بصلة إلى واقع الناس أو حياتهم ، تقوم على فكرة من هنا وأخرى من هناك ، ثم اختيار عينة عشوائية عمدية في معظم الأحيان ، ثم تصميم استمارة بعض النظر عن ملاءمتها أو عدم ملاءمتها لموضوع البحث ، ثم استطراد في عرض جداول طويلة وعرضة ونسب مئوية للبيانات بيانات هذه الاستمارة من صنع صاحبها يصعبها ليحاصر بها البحوث ، وليجيب إحادات يريد ها هو إما بنعم أو لا .

يحرج الباحثون بعد انتهاء بحوثهم بنتائج حرجية لا تساهم في بورة أي إطار ، ولا تقدم إضافة بناء العلم ، ولا ترفع علم الاجتماع وأهله درجة أعلى . وهي في جملتها تحصيل حاصل ؛ لأن الباحثين يهتدون لإتيان مديهيات ثابتة منذ زمن بعيد .

يحري الباحثون في بلادنا دراساتهم إما بعد فكر مسبق مستبد إلى الأدوات البحثية الشائعة في علم الاجتماع ، أو يذهبون إلى المجتمع لدراسته في ضوء طريقة أو نتائج بعض الدراسات التي تجمع أفكار العديد من الاتجاهات ، أو يستخدمون نظريات سائدة في الغرب ، أو نظريات لعلماء اجتماع بارزين .

أما كسيون منهم يدرسون المجتمع في ضوء الفكر المادي التاريخي ، إما بصورته القديمة امرتكزه على نصوص هذا الفكر مباشرة ، ثم يحاولون الإنيد من مواقع ما يتست صدقها ، وإما يدرسونه في ضوء مقولات ونظريات وقضايا الماركسية المعدة .

باحثون آخرون يدرسون مجتمعاتنا مستبدين إلى خليط من النظريات العربية والمادية والتاريخية ، وهناك من يحاول دراستها مسترشداً بالتقاييع الحديثة التي تدعى بالظاهراتية والاثنوميثودولوجية .

تحت شعار سمولية المعرفة يدرس الباحثون في بلادنا قصايانا ومشاكلنا انطلاقاً من مفاهيم بوبت أصلاً في مجتمعات مغيرة لنا ، فيصوبون إلى نفس لاستنتاجات التي تحققت فعلاً في هذه المجتمعات .

ورغم هذا ، كنه فإن اسحوت التي أحرثت في بلادنا قد أثنت أن المصريات التي عتمدت عليها تحمل حلاً ، مدبل أن اسأح التي توصت إليها لم تحقق مصلحة ، ولم تعن في اتخاذ قرارات ملائمة .

أما بسنة لصرق وأدوات البحث التي استخدمت في هذه الدراسات ، فإن باحثنا

قد يوقعوا عن العدو الذي مارسوه فيها سنين صويلة ، وناقوا يتساءلون ماذا قطعنا من الطريق ؟ وماذا حققنا من نتائج ؟ وما قيمة هذه النتائج ؟ وإلى أي مدى أسهمت في تطوير المجتمع ؟ وهل تسير البحوث الاجتماعية في طريق مستقيم أم إنها تسير في مآبها لا أول لها ولا آخر ؟ وهل استطاعوا صياغة نظريات محكمة على أساس الركائز الضعيفة من البيانات التي جمعوها في السنين الماضية ؟

اعترف رجال الاجتماع في بلادنا بأن المؤلفات العربية في المهج تعتمد على النقل الكامل من التراث العربي ، ولهذا يلاحظ خلطاً كبيراً في المنهج في المؤلفات العربية وتلك الغربية التي اعتمدت عليها واقتست منها أفكارها وقواعدها وحتى أمثلتها .

سلم رجال الاجتماع في بلادنا بأن أدخل المهجية التي استخدموها قاصرة ، وأن أدوات البحث معيبة وغير محايدة ، تنمي إلى سياق حصاري محتف عما ولا تصحح للتطبيق في بلادنا ، انتهت فقط إلى كم هائل من الحالات والحدود التي تتورع عليها المعلومات ، وكان نتيجة الجهود التي بذلت قدراً هزلاً من المعلومات التي لا تصنيف كثيراً ، وقد لا تصنيف شيئاً إلى ما يعرفه الإنسان المتقف ، بل والعادي عن موضوع البحث .

الذي تحدثنا عنه هو النوع الأول من البحوث . أما النوع الثاني فيشهد على صدق ما قاله (حث بيرك) من أن علم الاجتماع علم استعماري منذ المخططات الأولى التي استخدم فيها في بلادنا وحتى الآن . البحوث الأولى في علم الاجتماع كانت تخرى لخدمة مخططات الغرب وأجهزة محاربه ، سواء تسهيل دخول الاستعمار إلى بلادنا ، أو جمع المعلومات المختلفة عنها لإعادة تركيب نظمها وحياتها ، و تأكيد على الفروق العرقية بين أسلافها ، والعمل على إبراز الحضارة ما قبل الإسلامية فيها ، وتاريخ علم الاجتماع في المغرب العربي مثال صارخ على ما نقول .

أما اليوم فإن عقول رجال الاجتماع في بلادنا تابعة لعقول علماء الاجتماع في الغرب . إنهم يصحرون من ذهب واستنفر منهم هناك واحتل مكانه في خدمة الأهداف العربية ، ويظنون إليه على أنه عالم فقدره العرب ويتمولون لو كانوا مكانه ، ويبدون حظوظهم وعدم تقدير بلادهم لهم ويرددون دائماً (لا كرامة لسي في وطنه) ، وهم يسعدون لو تكرم عليهم العربيون بنشر مقالاتهم في محلاتهم ، ويقدمون المعلومات عن بلادهم طواعية واختياراً وطمعاً أن يرضى الغرب عنهم .

جمع عربيون إلى حد كبير في توصيف الخبراء الاجتماعيين من بلادنا في هيئاتهم

و مؤسستهم مدونية مهبة بصفة خاصة ، و يعقدون عيهم بادولارات لتقديم مزيد من المعلومات عن مجتمعاتهم .

بحري العربيون العديد من الدراسات عن بلادنا لخدمة أهدافهم السياسية والتي لا صلة لها بعلاج مشكلتنا ، وإذا عولجت فهي ضوء مصالحهم السياسية والاقتصادية والغربية .

البحوث الأحيية والمشركة رد عددها وتعددت موضوعاتها . تبدأ عادة باتصال جامعات عربية عدد من الباحثين في بلادنا ، أو بتسكين روابط بينها وبين جامعاتنا ، وتشط المؤسسات العربية هذ بصفة خاصة وعلى رأسها هيئة المعونة الأمريكية ومؤسسة فورد .

نشرت باحتوا في هذه الدراسات التي تحريها هذه الجامعات أو هذه الهيئات ، ويسيل عيهم أمام العائد الدولاري الكبير . حتى لماركسيون منهم يشتركون فيها أيضا ويرمون مساندتهم وراء ظهورهم مؤقنا . ومنهم من يدعي أنه صا حب مسدا يرفض الاشتراك في هذه البحوث الممونة ذت العلاقة القوية بالمصالح واحتياحات اليهودية ، و مرتبطة رتبط قويا بأجهزة المخابرات العربية ، ولكن في قلبه حسرة على الخلل الذي ترتب على اشتراك غيره فيها وإحجامه هو عنها .

ه يستوعب باحثون أن هذه البحوث ما هي إلا شكل آخر من أشكال خدمة لأهداف العربية عد أن افترض أمر مشروع كاميوت ، الذي كان يقوم بنفس هذا الدور في الماضي ، والذين استوعوا ذلك يهاجمونه لاشيء إلا لأنهم لم يشتركوا فيها . المهم هذ هو أن باحثيهم قد دفعوا عن اشتراكهم في هذه البحوث ، وكانت حجتهم أن الأمريكيين واليهود يحصون على ما يريدونه من معلومات لأن أعمالهم منشورة ، ولأن البحوث في بلادنا بحاجة إلى تمويل وميوساب حكومات لا تكفي ، وأنه لا بأس من تطوير علمنا بأموالهم .

نخصص عربية قصي قدم في تحقيق أهدافها . وكان قد أشير في جامعات حنة نشؤون خارج الكو حرس لأمريكي لتي باقشت ما يسمى (بالأسوية الإسلامية . نصرف الإسلامي) في عام ١٩٨٥ إلى أهمية دور الذي يجب أن تقوم به وكالة الإعلام الأمريكية في الدعوة إلى التعرف على الثقافة وجميع الأمريكيين كأحد وسائل التحكم في مسار النهضة الإسلامية . وقد عثرنا في عام ١٩٩١ على برقية خطبه

(سرية) من وزير التعليم العالي إلى مدير إحدى الجامعات في دولة عربية تتعلق به .
هذه الوكالة نصها مايلي :

(أنشئ إلى برقية ... رقم . بتاريخ ... نسخة من برقية وزير خارجية
رقم . . وتاريخ ... بشأن مذكرة سفارة الولايات المتحدة الأمريكية لدى
والمتضمنة الإفادة بأن مجلس تآدل العلماء الدولي الذي ترعاه وكالة إعلام الولايات
المتحدة الأمريكية سيقدم . محاضرات علمي خلال العام الجامعي ... وأوضح
السفارة أن هذه منح ممولة بالكامل من قبل وكالة لإعلام ، وأنها سوف تقدم ضمن
البرنامج الأمريكي لمنح البحوث ، وتوضع تقتصر أساتذة الجامعات في بلدان الشرق
لأدنى والأوسط وشمال أفريقيا و جنوب آسيا لإجراء بحوث في مواضيع متعلقة بدراسة
الثقافة واجتمع الأمريكيين . ورعت السفارة الأمريكية توجيه الدعوة إلى أساتذة و بحثي
الجامعات للاشتراك في هذا البرنامج) ...

هذا عن دراسة ثقافة واجتمع الأمريكيين ، أما عن برنامج بحوث الشرق الأوسط
اتباع مؤسسة فورد فورد فيما يلي قائمة بالبحوث منصوبة والتي يمولها الأمريكيون
كاملة، والتي حددت بوضوح اعتبارا من عام ١٩٨٦ :

برنامج بحوث الشرق الأوسط (MERC)

قائمة بالأبحاث الممولة

الدورة الأولى (يونيو ١٩٨٦) :

« تأثير التغيرات في آراء الصفوة السياسية على تحولات السياسة الخارجية المصرية :
١٩٧٠ - ١٩٧٧ » - مصر .

« العرب واليونسكو : دراسة للسياسة الإقليمية في منظمة دولية » - مصر .

الدورة الثانية (ديسمبر ١٩٨٦) :

« الرايخ الثالث وفلسطين : ١٩٣٣ - ١٩٤٥ » - الضفة العربية .

« الدولة في الشرق الأوسط » - تركيا .

« تنظيم جماعات أصحاب العمل والعمال في تركيا » - تركيا .

« تدخل القوى العظمى في القرن الأفريقي » - السودان .

« التشريعات والتنمية في مصر : ١٩٧١ - ١٩٨٦ » - مصر .

« نظام الحزب الواحد في أفريقيا : بين النظرية والتطبيق » - مصر .

« دور المعتقدات والإدراك الذاتي : دراسة حالة عبد الناصر والسادات » - مصر .

« دور ومستقبل حزب الوفد الجديد في إطار الحياة السياسية المصرية » - مصر .

« أثر الهجرة للعمل بالدول العربية على البناء الاجتماعي للمصرية : دراسة
انثروبولوجية لبعض قرى مصر والسودان » - مصر .

« الاتفاقيات الدولية التي تكون الدول العربية طرفاً بها » - تونس .

الدورة الثالثة (يونيو ١٩٨٧) :

« دور الإسلام في السياسة التركية منذ ١٩٨٠ » - تركيا .

« الإسلام - الأصولي في تركيا » - تركيا .

« ما قبل وما بعد الكساد البترولي : تأثير انخفاض اقتصاديات التترول على الهجرة والتحول الاجتماعي في قرية مصرية » - مصر .

« أزمة النظام الإقليمي العربي في الثمانينات » - مصر .

« دراسة مقارنة للمعارضة السياسية في تونس والمغرب : ١٩٧٥ - ١٩٨٥ » - مصر .

« السياسة التعليمية ودور المدارس المصرية في التنشئة السياسية » - مصر .

« الأبعاد الجديدة لمشكلة الجنوب والقضية الوطنية في السودان » - السودان .

الدورة الرابعة (ديسمبر ١٩٨٧) :

« الأيدولوجية والسياسة خلال التحول في السياسات الاقتصادية في تركيا : ١٩٨٠ - ١٩٨٧ » - تركيا :

« التطور الاقتصادي في تركيا ومصر بين ١٩٧٠ - ١٩٨٥ : دراسة مقارنة » - تركيا .

« تنظيم العلاقة بين الدين والسياسة في الأنظمة العربية المعاصرة - بحث مقارنة في مفهوم عربي للعلمنة وفي سبيل احتواء النزاعات » - لبنان .

« تعظيم المكاسب : الإدارة الأمريكية للنزاع العربي الإسرائيلي : ١٩٧٣ - ١٩٨٨ » - مصر .

« سياسة العنف في محتوى أفريقي : دراسة لحركة جيش التحرير الشعبي السوداني » - السودان .

الدورة الخامسة (سبتمبر ١٩٨٨) :

« الدولة والشبكات السياسية والاستراتيجية الاقتصادية الحديثة في تركيا » - تركيا .

« التحول الاجتماعي الاقتصادي والدولة والضغط السياسية في مصر وتركيب » - مصر / تركيا .

« سياسة التعاون وإدارة الصراع في البحر الأحمر : دراسة حالة السودان والمنطقة العربية السعودية » - السودان .

الدورة السادسة (ديسمبر ١٩٨٨) :

- « العلاقة بين القوى العظمى والنظم الإقليمية العربية ١٩٥٥-١٩٧٠ » - لبنان .
- « التحول الريفي في تركيا : بين المكاسب والخسائر » - تركيا .
- « العمل الجماعي والتجمعات الشعبية : عشرون عاما من التغير في الضفة الغربية » - الضفة الغربية .
- « دراسة في دور نادي باريس في مصر في ضوء وظائفه التاريخية والعالمية » - مصر .
- « حصار بيروت في ١٩٨٢ : دراسة حالة الحرب محدودة كما عاصرها شاهد عيان عاش في لبنان ما بين ١٩٧٣-١٩٨٨ » - مصر .
- « المهجرة الدولية والاستعادة من الرقعة الحضرية في المغرب - حالة ناصور » - المغرب .

الدورة السابعة (يونيو ١٩٨٩) :

- « حرية الحرية واقهر : النزاع العربي حول فلسفة السبطة » - لبنان .
- « أزمة الحوار السياسي الحديث : قراءة في تجربة مصر الليبرالية : ١٩٢٠-١٩٣٥ » - المغرب .
- « الإسهام المرتقب للأشغال اليدوية والصناعات الصغيرة في الإصلاح ابيائي في السودان » - السودان .
- « الانقلابات العسكرية في تركيا في فترة ما بعد احرب من وجهة نظر الأحرار اليمينية » - تركيا .
- « صحوة الحركة النسائية في مصر في السبعينات والثمانينات » - مصر .
- « النظرة الإسلامية للعرب في الفكر العربي المعاصر » - لبنان .
- « عودة مصر إلى التكامل في الاقتصاد السياسي الدولي ، السياسة التصديرية

والأداء لتصديري خلال سياسة الافتتاح منذ عام ١٩٧٣» - لبنان .

« التعددية الحزبية والتنمية السياسية في مصر ١٩٧٦ - ١٩٩٠ » - مصر .

الدورة الثامنة (يناير ١٩٩٠) :

« القدوة : دليل السلوك والوعي السياسي : الصراع حول مكانة المرأة في مصر » - مصر .

« تنمية جنوب السودان » - السودان .

« دراسة حول الديمقراطية في تركيا : المؤسسات السياسية » - تركيا .

« الاستمرار والتغيير في السياسة الخارجية التركية تجاه الاتحاد السوفيتي » - تركيا .

« العلاقات التجارية بين مصر والسوق الأوروبية المشتركة : تقييم الواقع واستقراء المستقبل » - مصر .

« تأثير السياسات التحريرية على القطاع الصناعي الحضري : دراسة حالة أنقرة » - تركيا .

الفصل الثاني عشر

الأساس الإلهادي للنظريات المعاصرة
في علم الاجتماع

الفصل الثاني عشر

الأساس الإلحادي للنظريات المعاصرة في علم الاجتماع

ما من دراسة أو مقولة يكتبها رجال الاجتماع في بلادنا عن الدين إلا وبين أعيهم (كارل ماركس) و (إميل دوركايم) و (ماكس فيبر) . وما من محاولة يريد أن يظهر فيها رجال الاجتماع في بلادنا سعة اطلاعهم وثقافتهم في قضايا الدين إلا ونجد بين أيديهم (روبرت بيللا) و (يتر بيرحرر) و (توريس) و (كبرنغ) و (عريتر) و (لكمان) و (يار سونز) و (كنجزلي دافيز) و (جلوك) . . .

نصوص القرآن والسنة عندهم - كما أوضحنا من قبل - نصوص مجردة في كتب صفراء قديمة عفا عليها الزمن ، لا ترقى إلى مستوى نصوص هؤلاء العلماء ، ولكنها تحلل وتفسر في ضوء مقولات هؤلاء العلماء ، قرآناً وسنة ، عقيدتنا وشعائرتنا أحضعتها رجال الاجتماع في بلادنا للتحليل وفقاً لكل ما يصدر من أفواه هؤلاء العلماء وأقلامهم دون فحص ولا نقد ولا حذر (١) .

ويمكن هنا إجمال خمس حقائق في هذا الصدد :

أولاً : أن هذه الآراء والنظريات التي اعتمد عليها رجال الاجتماع في بلادنا في فهم الدين والإسلام آراء ونظريات إلحادية باعتراف علماء الغرب أنفسهم

ثانياً : تقوم آراء علماء العرب ونظرياتهم على القاعدة العامة التي تسود الحياة الغربية ، وهي فصل الدين عن العلم . وهذه القاعدة - كما أوضحنا مراراً - لا أساس لها في الإسلام ، ومن ثم يكون أي نقل أو تطبيق لهذه الآراء الغربية على الإسلام إنما يعبر عن جهالة تفوق الحد في فهم حقيقة هذا الدين ، وتقديس أعمى لكل ما يصدر من أعداء هذا الدين .

ثالثاً : أن محاولات علماء الاجتماع سد الفجوة القائمة عندهم في الغرب بين الدين والعلم بالتأكيد على أهمية الدين تارة ، وبعرله عن بعض ميادين العلوم الاجتماعية تارة أخرى ، وبرفض الهجوم عليه تارة ثالثة ، إلى غير ذلك من المحاولات التوفيقية ، لم

تنجح ، وقد أقروا بأن الصراع بين الدين والعلم عندهم لم ولن ينتهي لأن كل هذه المحاولات تصر على أن تنكر أن (الدين وحى من الله) ؛ ولهذا فإن محاولات بعض رجال الاجتماع في بلادنا الذين يستندون إلى بعض المقولات الغريبة التعاطفية مع الدين لنفي الإلحاد عن علماء العرب ، لا تكشف إلا عما عسى جهل مطلق بحقيقة النظريات الغريبة ، أو محاولة لحديعة طلابهم وقرائهم حفاظا على أوصاعهم ومكانتهم .

رابعاً : قام علماء اجتماع الغرب بالتطبيق الفعلي لآرائهم وأفكارهم وعرضوها على جماعات مسيحية متدنية ، فأدى الأمر إلى إهيار هذه الجماعات إهياراً كاملاً .

خامساً : لا يستطيع رجال الاجتماع في بلادنا الادعاء بأنهم مؤمنون ، وأنهم يفصلون بين رأيهم الشخصى في الدين ورأيهم المهني كما جاء في نظريات علم الاجتماع ، وأنه بإمكانهم الحفاظ على الفصل بين الرأيين ، لأن الدين يؤمن بالدين عليه أن يدافع عنه وأن يوثق حقيقة أفكاره ويواجه إلحاد هذه النظريات . ولسنا نحن الذين نقول ذلك فقط ، إنهم أيضاً علماء الغرب .

من هذه المنطلقات الخمس أردنا أن نكشف للقارئ حقيقة اهتزاز الأساس الفكري في العلاقة بين الدين وعلم الاجتماع في الغرب ، وأن رجال الاجتماع في بلادنا لا ينقلون لنا إلا النظريات الإلحادية ، والتأكيد على الصراع بين الدين والعلم ، مع إصرارهم المستميت على تفكيك الدين حتى يتسنى لهم السيطرة على تطوير الحياة والعلاقات الاجتماعية وتفسيرهما وأن على رجال الاجتماع الذين يحاولون التوفيق بين الإسلام ونظريات علم الاجتماع ، أو الذين يحاولون نفي الإلحاد عن هذه النظريات ، أو التخفيف من حدته حتى يكفوا عن محاولاتهم ؛ لأن علماء الغرب أنفسهم قد أقروا بإلحاد هذه النظريات .

يلخص علماء الاجتماع الغرب موقف النظرية الاجتماعية من الدين بقولهم : (فيما يتعلق بالحقيقة الدينية نفسها ، تقر النظرية العامة في علم الاجتماع صميماً بالإلحاد) . يقر علماء الاجتماع بأن نظرياتهم التقليدية عن الدين إلحادية ، وتجاهر بالعداء للدين . كما يقررون أيضاً بأن بصرياتهم الحديثة وإن كانت غير معادية للدين فإنها إلحادية أيضاً .

عكست النظريات الأولى في علم الاجتماع آراء مفكري عصر التنوير الثائرين على الدين . وبالرغم من اختلاف محتوى هذه النظريات ، فإنها اتفقت في توجيه اتهامين (للدين) بصفة عامة (وللمسيحية بصفة خاصة) :

أول الاتهامين : أن التعاليم الدينية ليست صحيحة .

والثاني : أن الدين شجع على القيام بالعديد من الشعائر التي تحول دون رفاهية البشر . وخلاصة ما انتهت إليه تلك النظريات هو أن الدين ليس بالشيء الحسن ، ولا بالشيء الحقيقي وفقا لمستويات عصر التنوير .

وفي الوقت الذي تدعى فيه تلك النظريات التقليدية أن الأفكار الدينية زيف ووهم ، فإن النظريات الحديثة تحاول تجنب مسألة حقيقة الدين ، لكنها تغذي في الواقع هذه التحليلات التي تحقر من أي رؤية حدية للأفكار الدينية ، وتضرر إليها على أنها غير حقيقية . وأقرت هذه النظريات بأن الاتهامين اللذين وجهتهما النظريات التقليدية للدين غير مقبولين كافتراضين علميين ، فردت على الاتهام الأول بأن مسيح العلم الحديث لا يقدم أحكاما قيمية وأنه يجب أن يكون خالياً أي محايداً .

وردت على الاتهام الثاني بالقول بأن الأفكار الدينية تنتمي إلى مجال من الواقع ليس في متناول البحث العلمي .

اعترف علماء الاجتماع العرب باهتزاز الأساس الفكري للعلاقة بين الدين و علم الاجتماع منذ لحظة تأسيس العلم ، يقول (بنتون جنسون) : -

(كيف يمكن أن نقول إن هناك التقاء بين الدين و علم الاجتماع على أساس ادعاء علماء الاجتماع بأن علمهم محايد - لا - يقول شيئاً من الدين أو صده . في حين أن نظرياتهم تتضمن أحكاماً غير حيادية عن الدين ... إن النظريات العامة لعلم الاجتماع وإن كانت تقر ضمناً بالدين أو ببعض مظاهره على الأقل ، فإنها تقر ضمناً بالإلحاد أيضاً ، لهذا لا نعجب إذا وحدا أن هذه النظريات تلزم العلماء بالقول بأن كثيراً من الأمور الدينية طيبة بالرغم من أن أفكاره الأساسية ليست حقيقية) . هذا هو موقف نظريات علم الاجتماع من الدين . ولكن هل يمكن لرجال الاجتماع في بلادنا أن يدعوا بأنهم مؤمنون في الوقت الذي يعترفون فيه بالإلحاد نظريات علم الاجتماع ؟ أي أن يقولوا بأن لهم رأياً شخصياً في الدين يختلف عن رأي علم الاجتماع ، وأنهم يستطيعون الاحتفاظ بالفصل بين الرأيين ؟

إن علماء الغرب أنفسهم يرفضون ذلك ، يقول (جونسون) : -

(من الصعب أن يقر الإنسان بطريقة حياة يسما يعتقد أنه ليست هناك أسباب معقولة لعيشها . فإذا رأى أحدهم أن الدين أمر حقيقي ، فإن ذلك مبرر كاف

للتمسك به ، وعليه أن يقع الآخرين به . وإذا دعى آحر بأن الدين غير حقيقي ، فلن يكون هناك مبرر للتمسك به ، وعليه أن يبحث عن تبرير حديد لطريقة الحياة التي كان يؤيدها المعتقد الديني ، أو عليه أن يبحث عن طريقة أخرى للحياة غير قائمة على الدين ولكن على أساس يراها أنها مقبولة . فإذا كان قلب الانسان يبيض بالإيمان ، فإنه يجب أن يبحث عن الكيفية التي يدافع بها حقيقة أفكاره)

هذا وقد كنا أشرنا من قبل إلى ما يعرف بالمنظور الوظيفي للدين ، الذي يعترف بوظيفة الدين في المجتمع ، لكنه ينكر حقيقته في نفس الوقت .

وهناك من علماء الغرب من حاول سد الفجوة بين الدين والعلوم الاجتماعية ، فدافعوا عن الدين ولكن على أساس أن العلم فوق الدين ، ومنهم من اقترح عزل الدين عن بعض ميادين في العلوم الاجتماعية .

وواضح هنا أن كل هذه الدفاعات عن الدين تقوم على المسلمة السائدة في الغرب بصراع الدين مع العلم ، وبأن الدين أدنى ، ومن ثم يكون لجوء رجال الاجتماع في بلادنا إلى الدفاع عن الإسلام في ضوء هذه الاتجاهات العربية ليس في محله ، لأن العلم لم يستطع أن يقدم لنا إلى اليوم أي حقيقة علمية تخالف أي جزئية من جزئيات العقيدة الإسلامية . يضاف إلى ذلك أن هؤلاء العلماء لم يكونوا يدافعون عن (حقيقة الدين) ، فهم لا يؤمنون بها ، بل وأكدوا أنه من الضروري تجنب هذه القضية وتركها بلا حل ، وأن يترك الدفاع عما يسمونه (بصورة الدين الإنسانية وغير الحتمية) ، بمعنى أن الدين ضروري لأنه يعطي أملا لهؤلاء الذين يواجهون مشكلات ومصائب في حياتهم ، كما يعطي شرعية لهذه القيم المشتركة بين أفراد جماعة ما ، ويساعد على استقرار مجرى التغير الاجتماعي والنمو النفسي .

تصدي (وليام كولب) وهو أحد علماء الاجتماع الصوري لقد الطرية لمعاصرة عن الدين ورفض ادعاءاتها بأن القيم ليس لها وجود حقيقي ، وبين أن علماء الاجتماع يناقشون أنفسهم بقولهم ذلك ، ثم قولهم إن القيم أمر حوهرى للحياة الاجتماعية ، وإن القيم لكي تكون مزمنة فلا بد أن يعتقد الناس أنها صحيحة . وقال (كولب) أيضا إن علماء النظرية المعاصرة لا يمددونا بأي أساس نعرف منه نوع القيم التي يؤيدونها ، وهم يرون في نفس الوقت أنه ليس للقيم أي صدق في الحقيقة

يؤمن (كولب) بأن الدين أساس القيم ؛ لذلك هاجم موقف النظرية المعاصرة

ودعاءاتها بأنه يكون للإنسان اسطورة (أي معتقد ديني) ، ولكن هذه الأسطورة (وهم) ، ورأى أن موقف هذه النظرية قد أوقعها في مشكلة أخلاقية ، فهي من ناحية قد حربت الانترام القيمي الذي يحتاجه المجتمع ، ومن ناحية أخرى حكمت على القيمة الدينية بأنها وهم من جانبها هي وليس كما يراها الناس .

انتقد (كولب) رأي (دافير) ، وهو أحد علماء الاجتماع الذين قالوا بأن (العالم الغيبي عالم زائف لكنه يجب أن يكون حقيقيا بالنسبة لمن يؤمن به) .

قال (كولب) في ذلك : (إن مثل هذا القول لدافير مثال صارح للاعتراف الواضح والصريح بالأساس الإلحادي للنظرية المعاصرة عن الدين) . ورغم وحاجة وانتقادات (كولب) وتوجيهه بضر علماء الاجتماع بأن مجال العلم محدود ، وأن هناك أنماطا أخرى من المعرفة وراء هذا العالم ، فإن المصرية لم تسغه أكثر من ذلك .

استطاع (كولب) أن يحلل التناقضات داخل النظرية المعاصرة ، لكن غياب الإسلام عنه وعن علماء الاجتماع أفقدهم القدرة على رؤية السدیل أو الأرضية الجديدة لحل القضية .

يضاف إلى ذلك أن دفاع (كولب) عن الدين لم يكن ناحما عن اعتقاده القاطع بحقيقته ، إذ تبين لنا أنه صرح في مقابلة له مع (مارلين ماي) في يونيو ١٩٦٨ ما نصه :

(دعيني أقول أولا بأنني لم أقل بأن الدين شيء طيب) (١) .

وهناك علماء اجتماع آخرون امتدحوا الدين والجهود التي تبذل لتفسيره . ولكن ليس كوشي من الله ، وإنما في حدود أنه انعكاس لعوامل نفسية واجتماعية ، إلى درجة وصلت بتأييد البعض منهم نجاح عالم الاجتماع (بارسور) في ترقية الدين من درجة (الوهم) إلى درجة (الانحراف الضروري) .

هذا ويعطي علماء الاجتماع لأنفسهم الحق في تقدير مدى الصدق الممكن في الأفكار الدينية ؛ بل ويدعون أنهم على كفاءة تامة في ذلك ، وخاصة في الأمور التي تتعلق بعلاقة الله مع الناس ، أما (شبرد) فقد رفض محاولات علماء الاجتماع المعاصرين عقد مصالحة مع الدين وهاجمها بقوله : (إن هذه المحاولات التوفيقية ليست وهمية فقط ولكنها مخادعة أيضا ، وإنها لم تستطع تحدي معارضي الدين ولا مواجهاة قضايا الحقيقة الدينية . . . إنه ليس من المنطقي أن يتمدح علماء الاجتماع الاتجاهات

الدينية يسما يرفضون أي مفهوم عن العالم العلوي والغيبى . وإنه لكي نقول إن الصراع
انقديم بين العلم والدين قد انتهى فإننا نكون مفرطين في التفاؤل) .

أردنا من عرضنا السابق بيان ما يلي :-

- ١ - أن النظريات القديمة والحديثة في علم الاجتماع عن الدين نظريات إلحاد .
- ٢ - أن رجال الاجتماع في بلادنا لا يكتبون عن الدين وعن الإسلام إلا في ضوء
هذا المنظور الإلحادي .
- ٣ - أن الإسلام كما هو غائب عند رجال اجتماع الغرب ، غائب أيضا عند
رجالنا ، وكلا الفريقين لا يستثنى الإسلام عن هذا المنظور الإلحادي .
- ٤ - أن محاولات الدفاع عن الدين عند علماء الاجتماع في الغرب والتي تعهم
فيها رجالنا ، لا ترفع الدين أبدا على أنه وحي من الله ، بل تتفق جميعها على
إنكار العالم العلوي والغيبى ، وتظهر إلى الدين على أنه ضرورة نفسية
اجتماعية ووهم لايد منه .

هناك عالمان غربيان بارزان معاصران لا تكاد تخلو مقالة أو مقولة لرجال الاجتماع
في بلادنا عن الدين إلا وأفكار هذين العالمين تسيطر عليهما وتصيب بهما الإسلام . هذان
العالمان هما (بيتر بيرجر) و (ووبرت بيللا) ؛ لهذا أردنا أن بين للقارئ من هما وما
هي حقيقة أفكارهما .

أولا : بيتر بيرجر

هو واحد من أبرز علماء الاجتماع الأمريكيين المعاصرين الذين كتبوا عن الدين .
كتب عنه (جريجوري بوم) مقالة صدرها بعنوان : (عالم الدين المثير للغز ، بيتر بيرجر
السيمفونية التي لم تنته بعد) وصفه (بوم) بأنه مفكر إنساني أصيل ، وأنه ليس بعالم
اجتماع فقط وإنما رجل أخلاق أيضا ، يكتب كمفكر مسيحي يقض على المسلمات
المسيحية ، لكنه رجل دين أيضا يعكس معتقده المسيحي على مستخلصاته
السوسيولوجية (١) .

دعا (بيرجر) النصارى الأمريكيين في عام ١٩٧٥ إلى العودة إلى الله وإلى الكتاب
المقدس ، وقال في كتابه (الظل المقدس) : (إن الجنس البشري لم يتقدم بلا دين) .
وكان بالإضافة إلى ذلك ماصرا للدين على عكس غيره من العلماء . وكان يقبل النظرة

القائلة بأن العلم لا يستطيع تطبيق طرقه التحريية على انجاس الروحي

يضمن القارئ أنه بعد هذه المقدمة أنه سيقراً شيئاً ذا قيمة قاله هذا العالم عن الدين ، وأن اعتماد رجال الاجتماع في بلادنا على كتاباته قد يكون له ما يبرره . إلا أن القارئ سوف يعاجاً بعكس ذلك تماماً ، وأن هذا العالم لم يقل إلا الإخاد بعينه ، وهذا الإخاد هو الذي نقله رجال الاجتماع إليها في بلادنا . ويمكن توضيح ذلك على النحو التالي :

١ - أصدر كتابه (الظل المقدس) الذي يعتبره العلماء من أكثر كتبه احتقاراً للدين رغم قوله فيه إن الجنس البشري لن يتقدم بلا دين .

٢ - رأى أن فهم الدين يجب أن يقوم على افتراضات إلحادية واضحة .

٣ - الدين عنده اختراع إنساني ؛ لأن الناس في رأيه هم الدين ينتجون الدين ، وهم الذين يعيدون إنتاجه .

٤ - الدين عنده يحطم تصورات الناس عن أنفسهم ، وهو يزيّف وعيهم الثقافي والاجتماعي .

٥ - اختلف مع العلماء الذين يقولون إن الدين والأفكار الدينية أشياء حقيقية ، وتمسك برأيه أنها كلها زيف ووهم .

٦ - نظر إلى الدين على أنه تجربة من أقدم تجارب الدين الإنساني ، وقال إن من شأن هذه التجربة أن تجعل الحياة تافهة ونسبية .

٧ - رأى أن الخبرات الدينية ذات نمط واحد نسبي عبر التاريخ ، لكنها ذات صور متعددة ، وقال إن فكرة ما فوق الطبيعي (الله . الملائكة . الجن . ألح) فكرة لم يعد لها وحن الآن في الفكر الديني الحديث ، وأن التجربة الدينية أصبحت مواجهة مع الله أو تحد له (تعالى الله عما يقول) .

٨ - أكد على العلمانية وقال إنه إذا كان هناك آخر يتحدانا (أي الله) ، فإنه يجب أن يتحدانا باستمرار كما كان يفعل من قبل ، ورأى أن الروح العلمانية هذه قد سرت وجعلت من الصعب على كثير من الناس الاعتراف والإقرار بحقيقة الدين .

٩ - الشعائر الدينية عنده (كالصلاة والصوم والحج) ما هي إلا رد فعل ناتج عن الخوف المتولد من المواجهة مع الله .

١٠ - نادى بضرورة انتهاج المؤسسات الدينية بهنحا صوفيا وروحيا حالصا ،

وعليها أن تحول أنشطتها إلى شيء مفيد اجتماعيا مثلما فعلت من قبل ، ويعني بذلك أن تصبغ الواقع (أيا كان) بصبغة دينية .

بعد أن دمر (بيرجر) الدين واعتبره إسقاطا نفسيا اجتماعيا ، وأن الناس يديون به بسب حاجات نفسية واجتماعية ، أتجه إلى علم الاجتماع وإلى علماء الأديان ، وأصر على أن على علم الاجتماع أن يثبت على ما يسميه (بالإلحاد المنهجي) ، وقدم اقتراحا لعلماء الأديان رأى أنه سيساعدهم في اكتشاف أرضية جديدة للحقيقة الدينية ، وخلصته أن يبدأ العلماء عملهم مع (الإنسان) لا مع (الله) ، وأن عليهم ألا يتجاهلوا النتائج (الإلحادية) التي توصلت إليها العلوم الاجتماعية ، وعليهم أيضا أن يكيفوا أديانهم مع الفكر الحديث ، وطالعه بالدراسة أجادة لتأريخ الديانات ، ومحاولة اكتشاف العموميات المشتركة التي تعبر عن الإسقاطات الإنسانية في الدين .

هذا وقد حاول بعض علماء الاجتماع الآخرين المقارنة بين نظرية (بيرجر) عن الدين ونظرية عالمين آخرين لهما نفس الاتجاه وهما (ألتوي) و (روبنز) ، فانتهوا إلى أن العلماء الثلاثة قد اعترفوا بدعوتهم إلى حتمية الانتقاص من قدر الدين ، وأن (بيرجر) لم يستعد مطلقا افتراض علم الاجتماع بأن الدين إسقاط إنساني ، بمعنى أنه ليس وحيا من الله .

كل ما قام به (بيرجر) في نظر علماء الاجتماع محاولة توفيقية بين الدين وعلم الاجتماع ، إلا أن تقويمهم لهذه المحاولة أسفر عن الآتي : -

١ - أن النتائج التي توصل إليها (بيرجر) تزعج المتدينين بشدة .

٢ - لن يروق للمتدينين الذين يرون أن الدين من عند الله هذه العموميات التي يتوصل إليها الباحثون ويطبقونها على الأديان كلها ، والتي يطالب بها (بيرجر) بالبحث عنها ؛ لأن هذا من شأنه أن يدمر تدميرا كاملا ما تبقى من الدين لهؤلاء الذين انهارت بعض جوانب تدينهم بالفعل .

٣ - لن يتبقى بعد تدمير الدين ما يمكن أن تبني عليه الحياة الأخلاقية ، والغريب في الأمر أنه على الرغم من الإلحاد البين في نظرية (بيرجر) فإنه يطالب بالأ تفسر على أنها إلحاد .

ثانيا : روبرت ييلا : -

هو المصدر الثاني الأساس الذي يعتمد عليه رجال الاجتماع الشاس في بلادنا وهم

يكتبون عن الدين حاول (بيلا) وصل هذا الجسر بين علماء الاجتماع والدين ، فصاغ نظرية أسمائها (الواقعية الرمزية) .

كان (بيلا) قد أعلن صراحة وقوفه إلى جانب الدين ، معارضا الحياد لزائف في علم الاجتماع ، وأصر على أن رموز الدين يجب ألا تحمل وفقا لافتراضات العلوم الاجتماعية التي تحط من قدرها ؛ بل يجب أن تفهم في إطارها الخاص . وأكد (بيلا) أن الدين حقيقي وليس انعكاسا لعوامل نفسية اجتماعية .

يتوقع القارئ أيضا - كما توقع من قبل مع (بيرجر) - أن يقول (بيلا) شيئا إيجابيا يرر استدلال رحال الاجتماع في بلادنا بآرائه ، ولكن العكس هو الصحيح تماما .

يقول (بيلا) هذا الذي يناصر الدين : -

(إن ادعاء الدين بالحقيقة ادعاء باطل . وإذا كان الدين جوهريا وحقيقيا في حاس ، فإنه خيالي على الجانب الآخر ، بمعنى أننا ونحن نشبع حاجتنا الدينية ، فإننا نحب أن ندرك أن ادعاءات الدين عما فوق الطبيعي (الله ، الملائكة ، الجس . الخ) غير حقيقية) .

ويتسنى (بيلا) في خطابه أمام جمعية الدراسات العلمية للدين منظور يحط من قدر الدين ، ويشي فيه على إسهامات (دور كايم) و (ماكس وير) في تحليل الدين نارعم من أن الأول يحط من قيمة رموز الدين ، والثاني يواجه دارسي الدين ويطلبهم بآلا يأخذوا أمور الدين بجدية .

يعود (بيلا) فيقول إنه يخالف هذه النظريات التي ترى أن الدين خداع عظيم ، ثم يقول في نفس الوقت إن معارسته هذه تقوم على أساس أن الدين يحتوي على حقيقة ما ، ولكن هذه الحقيقة تحتفي في الأساطير والطقوس الوهمية للدين

ونهدا فإننا لا نعجب من اعترافات (بيلا) بأن محاضراته الأولى عن الدين أدت إلى أزمات حادة في الإيمان بين طلابه .

يعترف (بيلا) بأن المنظور الذي تبناه من أستاذه (مارسونز) منظور إلحادي . كما يقر بأنه قد تحقق من أن علم الاجتماع يحمل متضمنات دينية ، ثم يؤكد في محاضراته أن العلماء الاجتماعيين يفهمون الدين بطريقة أعمق من فهم المتديين لدينهم ويقور عن

(إن مفاهيم العلم الخاصة لها عندي مكاة أعلى من الخال الديني الذي أدرسه) .

أما عما يسميه (بيلا) بنظريته عن (الواقعية الرمزية) فإنها تعني أنه يجب معاملة الدين على أنه حقيقي ، وليس بإسقاط نفسي أو اجتماعي . ويعني بالواقعية الرمزية الطرق التي يعبر من خلالها الناس والمجتمعات عن إحساسهم بالواقع رأى (بيلا) أن نظريته هذه لن تسمح للعلماء الاجتماعيين باحتقار الدين ، وأنها بارقة أمل في المصالحة بين العلوم الاجتماعية والدين ، وسوف تسمح باحتراف بينها لكنه غير عدائي .

طالب (بيلا) هؤلاء الذين يقومون بتطبيق نظريته أن يقبلوا دعاوى المشددين عن دينهم ، وأن يفصلوا مؤقتا حكم العلم على الدين .

قام (أنتوني وزملاؤه) - وهم جماعة من الباحثين - بتطبيق نظرية (بيلا) على جماعة مسيحية متدينة نجحوا في كسب ثقتها وجزبها نحوهم .

يقول الباحثون إن هذه الجماعة تعتقد في صحة ما تؤمن به من مسائل دينية ، مثل (الروح القدس) على أنها حقيقة ، إلى درجة أنها كانت مذهشة من أن يصيرة الباحثين لم تصل إلى درجة إدراك هذه الحقيقة ، كما كانت ترى أيضا أن الإنسان لكي يفهم فلا بد أن يعتقد .

وحيثما طرح (أنتوني وزملاؤه) تفاصيل أفكارهم على هذه الجماعة شعروا بأن الجماعة قد تهددت وانهارت . هذا ويمكن حصر الأسباب التي أدت إلى انهيار هذه الجماعة بعد أن طرحت عليها نظرية (بيلا) في الآتي :-

١ - صور لهم الباحثون أن اعتقاداتهم هم روايات خيالية :

استخدم (بيلا) في أصل نظريته مصطلح (Fiction) ، أي (رواية خيالية) ، للإشارة إلى الرموز الدينية التي يراها أصحابها أنها معتقدات ثم يستحسنونها . يقول (بيلا) في ذلك :

(إن الحقيقة الدقيقة هم أن تعرف أن معتقدك رواية خيالية لكنك تعتقد فيها إراديا ، وأن الرموز الدينية هي حقيقته وتامة وسامية حينما تعبر عن خبرة الإنسان فقط ، ولكنها حينما تؤخذ كمعتقد حول شيء ما فإنها تكون رواية خيالية) .

٢ - صور لهم الباحثون أن الدين من صنع الإنسان :

الدين في نظرية (بيلا) من صنع الإنسان ، ويجب أن تفهم ادعاءات الدين بالطريقة

التي تفهم بها القصص المكتوبة في عمل عظيم ، ولذلك فإنه لا يريد أن ينسب الدين مطلقا إلى أساس قبل إنساني (أي إلى الله) .

٣ - صور لهم الباحثون أن معتقداتهم غير حقيقية :

اتفق (بيلا) مع أستاذه (مارسونز) في قضية المعتقدات الدينية ، وفي حين رأى الثاني أن المعتقدات الدينية غير صحيحة ، رأى (بيلا) - هذا الذي بذل جهده في مناصرة الدين - أن بعض معتقدات الدين زائفة .

٤ - صور لهم الباحثون أن رموز الدين ليست حقيقية :

ترى نظرية (بيلا) أن رموز الدين التي يعتقد فيها الناس ليست صادقة ، لأنها لا تعبر عن موضوعات ، ولكنها تشير فقط إلى محاولة الإنسان فهم الهدف النهائي من وجوده .

٥ - صور لهم الباحثون أن الدين عندهم يشبه الفن :

يقول (بيلا) : إنه من الصعب التفرقة بين الدين وهذه الأشكال العليا من الفن . وقد لوحظ أن تشبيه (بيلا) الدين بالفن لم يظهر في بعض أعماله الحديثة ، لكن علماء الاجتماع يقولون إنه ليس هناك ما يشير إلى أن (بيلا) قد غير رأيه فيها .

انتهى (أنتوني وزملاؤه) إلى أن نظرية (بيلا) لا بد وأن تنظر إلى الدين نظرة دينا ، وأنها لا يمكنها أن تهرب من هذه النظرة لأنها تختلف عن نظرة الناس إلى عقيدتهم ، وأنها تحاول أن تشرح معتقدات الناس في إطار تصوري بديل لكنه أعلى منها . وحلاصة ما توصل إليه الباحثون هو أن نظرية (بيلا) لا تحقق تكاملا بين العدم الاجتماعية والدين .

انتهى (بيلا) بعد هذه الجهود إلى مهاجمة المسيحية ، وهاجم محاولاتها التأكيد على معتقدها الأرثوذكسي ، وأعلن أنه لا يتذوق هذه الديانات التسلطية التي لا تخضع تعاليمها للنقد ، وأعلن بوضوح في رده على ما كتبه (روبسون) في كتابه (لكن أمناء مع الله) : -

(إن المعنى الأكبر في تعاليم المسيحية ذاتها هي أنها تتحدث عن الله في الداحل أكثر مما تتحدث عنه في الخارج ، إن المسيح ليس نافذة على الكون ، ولكنه نافذة إلى أعماق الإنسان نفسه فقط إن الرموز الدينية لا تقول لنا شيئا بالمرّة حول الكون)

وقول علماء الاجتماع تعليقاً على نظرية (بيلا) : إنه استخدم مصطلحاً فوياً وهو (أن الدين حقيقي) في معنى ضعيف جداً .

يكفيها رد - مما ذكرناه - على إلحاد نظريات علم الاجتماع ما أشارت إليه نفس هذه النظريات على النحو التالي : -

١ دفع النظريات المعاصرة للاتهامات التي وجهتها النظريات الكلاسيكية إلى الدين و تعاليم الدينية . هذا الدفع ذاته يسقط كل اتهامات ربح الاجتماع في الغرب وأنساعهم في بلادنا بأن العالم العبيسي عالم رائف وليس حقيقة ، أو أن الحقيقة الدينية ادعاء باطل ، وأن الدين وأفكار الدينية غير حقيقية ، أو أن الرموز غير صادقة : لأن كل هذه الاتهامات - بإقرار النظريات المعاصرة - غير صادقة عندما طالما أن منهج العلم الحديث لا يقدم أحكاماً قيمية وأنه محايد ، وطالما أن الأفكار الدينية تنتمي إلى مجال من الواقع ليس في متناول البحث العلمي .

٢ إقرار علماء الغرب بأن الموقف الإلحادي لنظريات المعاصرة في علم الاجتماع قد حرب لأثره قسمي الذي يحتاجه مجتمع ، وأنه لن يتبقى للمجتمع بعد تدمير الدين ما يمكن أن يبني عليه حياته الأخلاقية . ولم ينتقد علماء الاجتماع إلى قول مشاهير فلاسفة الغرب نفسه عن انقلازم بين الدين والأخلاق ، مثل (فيخته) الذي قال : (إن دين من غير أخلاق خرافة والأخلاق من غير دين عبث) ، و (كانت) الذي لم ير للأخلاق من ضمان غير الدين .

كما نضيف إلى ماسبق الحقائق التالية : -

أولاً : ادعاء علماء الاجتماع بأن الدين يجب أن يقوم على افتراضات إحادية ، أو أنه اختراع إنساني ، أو تجربة إنسانية ، أو إسقاط نفسي اجتماعي ، أو أنه حذاء عظيم ، أو رواية حيائية ، أو فن ، كل هذا مردود عليه بحقيقة بسيطة وهو أن رأس الدين وركنه الأعظم هو إثبات وجود الله ، فإذا ثبت وجود الله سقطت كل هذه الادعاءات التي ليس لها سند من العقل أو العلم . ويعني إثبات وجود الله إثبات وجود من (يجب وجوده) . وليس في الموجودات (العالم) كله ما يثبت وجوده عن طريق (وجوده) لا (الله) . فكل ما سوى (الله) لا ضرورة لوجوده ولا استحالة لعدمه ، ويسمى هنا (بالمتكبر الوجود) . وليس هناك سند لمن يشك أو يفتور وجود الله ، لأن كل شيء في هذا العالم يمكن أن يشك في وجوده أو يفتور وجوده لأنه (ممكن) يقل الوجود

ونقص عدم ، ولا ضرورة وجوده أو عدم وجوده إلا (نه) لدى لا يمكن لأن
يكون موجود . وإذا افترضنا عدم وجود الله افترضنا عدم وجود من يحب وجوده ،
وهنا نقع في التناقض .

الموجودات إذن لابد لها من موجود وحب موجود من حسن مستغن عن
يجد موجوده ، ويستند على وجوده من وجود الموجودات ممكنة التي براها
ونشاهدها ، والتي لا يمكن أن توجد لولا وجود ذلك الموجود (الواحد الموجود)
الذي هو (الله عز وجل) . إن هذا العلم كله بجميع أحواله موجود ليس (الواحد)
موجود ، ولكنه (ممكن) موجود ، وكان يمكن أن يكون معدوم الموجود . ولأن هذا
علم (ممكن موجود) ، فإنه يحتاج إلى موجود آخر يتقدمه في لوجود يستند وجوده
إليه . ومن هذا كان وجود العلم يدل دلالة قطعية على وجود موجود آخر وراءه ؛ لأنه
لا يتسنى له هذا الوجود بدون هذا الموجود (الواحد) وجوده الذي به يسبقه عدمه
وهو (الله) عز وجل .

إذن ثبت وجود (الله) أمكن إثبات ما عدا (الله) من أمور الغيب ، تلك التي
يستنكرها علم ، الاحتماع عدم إيمانهم بالله أصلا . ومُرَاد بالغيب : (ما غاب عن
الحواس) وهذا لا ينفي أنه (حق) و (واقع) ، ومن لخص الاعتقاد بأن ما بعب عن
الحواس يغيب عن العقل أيضا ، وكون الشيء غير محسوس لا يعني أنه غير معقول ،
خاصة وأن العقل والحس ليسا بشيء واحد .

ثانيا : توصل الفقرة السابقة سدد من عقل في إثبات الدين ، أما سندنا من العلم
فهو على النحو التالي :-

١ - إن العلم لا يفرق عن العقل ، وإذا تصادما فإن الكلمة لأخيرة تكون للعقل .
وحيث قد أثبت أن العقل مع الدين ، وهذا يرم أن يكون العلم مع الدين أيضا ؛ لأن
العقل معه أصلا .

٢ - العلم في أوسع تعريف له معرفة مضمون قضية من القضايا ، وعلى هذا
تكون علاقة العلم مع الدين على النحو التالي :-

أ - قد قصدوا بعلم المعرفة نسبة على لبدهة أو مشاهدة أو العلم بالحواس .
بالدليل العقلي ، فكلها تؤيد الدين ، أي تثبت وجود الله .

ب - إذا قصدوا بعلم العلوم المدونة كالفلسفة والطبيعة وغيرها ، فهذه العلوم

متشعلة موصوعات. وتحكم فقط في مسائل متعلقة بها ، وتقف فيما وراء ذلك على الحياد.

ج - إذا احتكروا اسم العلم لهذه العلوم القائمة على تحررة ، وقالوا إن العالم لم يتكون بحلق الله بل تكون نفسه ، فهذا رجحانهم ولا يرجع إلى العلم ذاته ؛ لأن العلم ليس سما يصر صفة الكون بالإله الخالق وإسناد التكوين إلى الأشياء نفسها ، أي هو اسم للعلم يدي بحث في كائنات وما حلت وصبت عليه . ويقتصر حكم العلم وتحررة على القول بأن العالم يدار وفقاً لقوانين ، ولا يتحوران ذلك إلى تعيين مشيئته القوانين ، أو تحديد هذه القوانين في صفة الأشياء نفسها ، وليس مما هو خارج عنها ، وإنما كان ذلك من استنتاج لعلماء . وليس هذا الاستنتاج استنتاجاً صحيحاً مضاف إليه مدلول التحررة ، وإنما هو استنتاج فاسد أضيف إلى حكم التحررة طاممهم أنه من قدم مدلولها . يضاف إلى ذلك أن التحررة لا تثبت الضرورة والوجوب ، ولو كان له تعالى - ثابتاً بالتحررة ما كان موجود واجب وجود ومستحيل عدم ، بل كان موجوداً عديم كغيره من الموجودات غير ضروري الوجود . كما أن الله عز وجل ليس مادياً ولا داخلياً في الطبيعة .

وخلص من هذا إلى أن العلوم منها ما يؤيد الدين بتأييد مسألة وجود الله ، ومنها ما يحيد عدم دعوته في موضوعه . ولا شيء من العلوم يتابع أساس الدين ويكر وجود الله . وقد جاء على لسان كثر علماء الإحبار ما نصه : (إن لإلحاد يس نتيجة للأصول العلمية) . وقال (هري هو كسلي) - وهو علم خيري شهير - . (إن للإلحاد على الأسس العلمية غير قابل للتحمل) .

ثالثاً : يوضح ما سبق أنه لا سند لعلماء الاجتماع في عرب وأندهم في بلاد من العقل والعلم في رتبهما بالإلحاد ورفض حقيقة دين . فمن أين جاء هذا الإلحاد الذي عبر عنه (بيرحر) و (بيلا) وهما يدافعان عن الدين ؟

إن المسيحية التي يعتنقها هما و (كوس) هي التي دت بهم جميعاً إلى هذا المصير ، لقد أضرت المسيحية بالمسلمين خاصة وبالناس عامة .

فالعرب الذي له لأن لقوة والغلبة على العلم كان قد اعتنق المسيحية في قدم الزمان . وكان مجلس ارمها المعتقد في (أربك) رفض بأكثر الأصوات عقيدة الموحيد . وقرر قبول عقيدة التثنت المركبة من لإشراك والموحيد ؛ فأدى ذلك إلى

حلاف دائم بين العلم والعقل والدين . ومع رقي العرب في الصناعات والتكنولوجيا وسائر العلوم ، أدرك علماءه أن دينهم لا يتفق مع العقل والعلم ، لكنهم لم يبحثوا هم عن دين آخر ، ولم يطوروا في الإسلام (الذي مدار التكليف فيه هو العقل) ؛ بسبب العداء الذي يضممه العرب له منذ الحروب الصليبية ؛ لهذا خرج بعض علماء العرب عن الأديان كلية فألحد ودعا الناس إلى الإلحاد ، وبقى البعض الآخر يفسد أمور الدين وفق ما يصوره له عقله وهواه (٥) .

هذا الصراع بين الدين والعلم نشأ أصلاً من خصوصية دين الغرب الذي لا ائتلاف بينه وبين العقل والعلم ، والذي لا وجود له مطلقاً في الإسلام ، لكن رحاب الاحتجاج في بلادنا لا يعرفون من الإسلام إلا اسمه ، ولم يدرسوه ، وإنما كانت معرفتهم به ريت الغرب أكثر من معرفتهم بالإسلام ، فدرسوها من غير فحص ولا تثبت ولا نظر ولا تعمق ، فأحدثوا في بلادنا الصراع بين الدين والعلم ، خاصة وأن هذه النظريات التي نقلوها إلينا تقليد موقوف العرب مشوبة ومعوّلة بالعقلية المسيحية لا العقليّة الباقية عن الحق ، فكانت النتيجة ليس نقل هذا الصراع فقط ، وإنما نقلوا إلينا كل كلمة نكلمها عالم غربي ضد الدين أو المسيحية وألصقوها بعينها بالإسلام . كما لم ينتص رجال الاجتماع إلى معزى قول (بيلا) : (إن المسيحية تتحدث عن الداحل وعن أعماق الإنسان ، وإن تعاليم المسيح لا تقول لنا شيئاً ملمرة حول الكون) . نحن (بيلا) ووراءه أتباعه من رجال الاجتماع عندنا أن الإسلام ليس بمفهوم كهنوتي أو لاهوتي ، إنما هو طرار خاص في الحياة يتمير عن غيره كل التميز ، جاء بمجموعة مفاهيم عن الحياة تشكل خطوطاً عريضة ، لا تنظم علاقة الإنسان بالله فحسب ، أو بنفسه فقط . ولكن تنظم علاقته مع الناس ومع الكون . إنه نظام يبتق من معالجات لجميع مشاكل الإنسان في الحياة ، مستنداً إلى قاعدة فكرية تدرج تحتها كل الأفكار عن الحياة ، وتتحد مقياس يبنى عليه كل فكر فرعي .

وهو هذا الذي كان يسعى إليه (بيلا) على وجه التحديد لكنه صال الصريق . ألف رجال الاجتماع في بلادنا وترحموا (لبيلا) وغيره من علماء الغرب ، وسدوا بما جاء به ، فصديق عيهم وصف (دي لا فالنت) ، الذي كان أستاذاً في الجامعة المصرية في تقريره الذي كتبه إلى وزارة المعارف المصرية في عام ١٩٣٢ ، ويقول فيه : -

(وقد دلت المشاهدة على أن التلميذ المصري وإن امتاز بالدكاء ، إلا أنه لا يمين في الغالب إلى بدن مجهود كبير لفهم درسه ، ولهذا فهو يعتمد على الذاكرة في حفظ

ندروس أكثر من اعتماده على إجهاد فكره لإدراكها (٦) .

ويدو أنه لم يحدث أي تعبير على عقلية تلامذتنا منذ الثلاثينيات ، والدين أصبحوا
أساتذة في التسعينات ، حالهم كما هو في قراءاتهم وفي بقولاتهم وفي ترحماتهم وفي
مؤلفاتهم ، ليس عندهم القدرة على التمييز بين الحق والباطل ، والإيمان والإلحاد ، وبين
الإسلام وغيره من الديانات والفلسفات .

المصادر

(١) قد كتب فيه رجالاً أحسن في البلاد الإسلامية في ضوء الدراسات علماء، منهم: د. عبد الحفيظ في المجلد الكامل الذي حرص لدرسات (الدين في المجتمع العربي) مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٠.

(٢) عن لؤي الخطيب، نقلاً عنه في عمه لأحمد بن عمار، فيها جميعها في هذه نسخة مكمل -
تفصيلاً إلى ما يلي :-

Benton Johnson Sociological Theory And Releggggious Truth Sociological Anal
vols 1977 v. 38 4 pp. 368-388

William C. Shaffer, Religion And The Social Sciences: Conflict Or Reconciliation? For The Scientific Study Of Religion 11 (1972) pp. 230-239.

Marlynn May, An Interview With William Kol (5)

Wisconsin Sociological J., 1986, 32: 4 (Fall)

Gregory Baum, Peter L. Bergers unfinis)

Symphony, commonweal, 9 May 1980, p 263 (t)

(5) انصر علاوة على ذلك ، ان بعض المصنّعين في مصطفي تيري ، مع قس حقول ، بعد " حاسب " من ساعد

وعبادة امريسين، الجزء الثاني، در إحياء التراث العربي بيروت، لطبعة الثانية، ١٩٨١ صفحات ٣ - ٤٧.

٢٠١٨:٤٣ ٣٩، ٤٠، ٤٦، ٤٧، ٧١، ٢٧٥ - ٢٧٩، ٣٣٥. ويدخل في هذه الصفحات مرقف

سبب مقتضى سمعني من جدس دي كان نثر من محبته. عذره في طرح نظره على - من له غير كبرياء
والنصرانية.

كما ذكر في حرج قصيلا في باب فساد عقيدة مصارف في حجة له حمل ، حمل بهدي ، يظهر حق ،
مكتبة لفقاعة الدينية ، القاهرة . ج ١ ، ٢ .

(٦) مصطفى حسري، المرجع السابق ص ٩١.

الفصل الثالث عشر

فهم الإسلام عبر المكتبة الغربية

الفصل الثالث عشر

فهم الإسلام عبر المكتبة الغربية

يقول عبد الباسط عبد المعطي - أستاذ ورئيس قسم الاجتماع بجامعة قطر وعين شمس ، ورئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع ، وأحد كدر قادة حزب التجمع المصري (الشيوعي) - دأ اهتمام علم الاجتماع في الوطن العربي بالدين اعتمد على التركيز على النقل من المكتبة الغربية - وبخاصة أعمال إميل دوركايم ، وماكس فيسر ، وليفي بربل (١) . ولا يعترف رجال الاجتماع في بلادنا بأن فهم الدين عامة والإسلام خاصة لا يكون إلا عبر مصدرين أساسيين هما (القرآن والسنة) ، بل كان الطعن فيهما والتساوؤ بينهما وعنى رموز الدين وعلمائه وقادة الصحو الإسلامية سمة من سماتهم (٢) . ومع إبعاد (لقرآن والسنة) كمصدرين أساسيين لفهم الإسلام ، أصبح لطريق مفتوحا لكل صاحب تصور ، ولكل صاحب مدرسة ، أو صاحب نظرية ، ولكل صاحب تخيل ، أن يقول في الدين ولإسلام ما يشاء ؛ وهذا كان منطقيا أن تتعدد الطروحات وتتراكم لتساولات ، كل يفهم الدين انطلاقا من سياقه الطري أو ما يسموه بالأدوات المنهجية . هذا يرى بجدوى ، الدين وذلك يرى بأنه لا حدود من الدين حسب المدرسة التي ينتمي إليها . وبإقصاء (القرآن والسنة) دخل رجال الاجتماع في بلادنا فيما أطلقوا عليه القضاء المعرفي الأشمل والبحث العملي الأوسع لفهم الدين ، أو بمعنى أصح (لتدمير الدين) .

يقول عبد القادر لهرماسي - أستاذ لاجتماع بجامعة التونسية - : (فالدراسات الاجتماعية لكل ما هو ديني تمثل حلقة من حلقات بحث اعلمي بمعناه الأوسع . وهي بالنهاي تنحصر في قضاء معرفي أشمل . وبالصع فكل قضاء معرفي يملئ حزمة من التصورات عممة ، كما يملئ حزمة من أدوات تحليل خاصة . وما من شك في أن التاريخ حديث قد شهد أكثر من مدرسة نصيرية حوت كل منها أن تفهم الدين انطلاقا من سبباتها نصيرية وأدواتها منهجية أولا ، وبانطلاق من خصوصيات طاهرة الدينية في تلك الفترة التاريخية محدده ثانيا ؛ ذلك بمنس بوصف بعدد طروحات ودراسات تلك الفترة ، مما جعل تراث اعلمي في خصوص الدراسات الاجتماعية للطاهرة الدينية

تراثاً مسوع نحتف بزرتة إلى الدين وحنواة من مرنسة إلى أخرى (٣) .

كان أول درس استنبطه رجال الاجتماع في بلادنا من المكتبة العربية هو ألا يطرح العداء للدين بصريقة مكشوفة وسافرة ، حتى لا يثيروا غضب الناس ، وإنما يهاجم الدين ويعادى عبر مضمة اسمها : (تحليل الدين والسلوك الديني ، أو الوعي الديني : أي فهم الأفراد وتأويلاتهم وممارساتهم وتعاملهم مع الدين) ، وأن عدم الاجتماع ليس له شأن للدين كعقيدة وإيمان ؛ ولهذا يسارع رجال الاجتماع بوضع هذا (الخاتم) في بداية أي دراسة أو تحليل بهم للدين لتحديد مشاعر اقراء الدين لا يزال للدين مكانة في قلوبهم ، ثم يضعون في الدين في تنايا هذه الدراسة وهذا التحليل . هذا هو ما فعلته اللجنة التحضيرية التي خططت لدوة الدين في المجتمع العربي التي عقدت بالقاهرة في الفترة من ٤ - ٧ أبريل ١٩٨٨ . يقول رئيس الندوة : (وحرصت اللجنة التحضيرية للتحضير لدوة الدين في المجتمع العربي منذ اجتماعاتها الأولى على إبراز الفرق بين دين كعقيدة وإيمان يسمو إلى مستوى القداسة والمطلق ، وبين الوعي الديني بمستوياته اوحادية وعرفية والأيدلولوجية ، أي فهم الأفراد والجماعات للدين و « تديهم » الذي يعبر تحببات وممارسات وتأويلات نسبية ، تتفاعل مع الأماكن والأرسة ومراحل لتطور الاجتماعي الاقتصادي في لمجتمع العربي وفي أقطاره ؛ وهي تفاعلات تتشاكل وتتداخل بسأنها مجموعة من العوامل الاجتماعية (الفردية والظقية) ، والسياسية (السلطة الحاكمة والمعرسة) ، والحضارية (الأصيلة والدحيلة) ، التاريخية والمعصرة ، وبهذا تحدد موضوع ادوة وفي ضوء الفهم السوسيولوجي للدين ، بكل ما هو ذو علاقة بفهم شسر ووعيهم وممارستهم وتعاملهم مع الدين ، وليس بما هو مطلق وثابت ومقدس في الدين) (٤) .

إن هذا الادعاء بالاهتمام بالسلوك الديني مع عدم المساس بالعقيدة يسمح لرجال الاجتماع بالظعن في كليهما وفق منظوراتهم الخاصة ، وكما حدد (عبد المعطي) موضوع ادوة بأنه دراسة الدين كتعبير عن تجليات وممارسات وتأويلات نسبية تتفاعل مع الأماكن والأرمنة ومراحل لتطور الاجتماعي الاقتصادي (وهي نظرة ماركسية متكررة) ، سار رجال الاجتماع الآخرون على نفس نهج عبد المعطي . هذا (حيدر إبراهيم) يقضي القرآن وأسة بعدا ليحلل الممارسات التاريخية والاجتماعية للإسلام وفق منظوره الصراعى الماركسي . يقول (حيدر إبراهيم) : إن دارس الدين من منظور اجتماعي (ليس مطالبا بالتركيز على النصوص المجردة ، أو على تعاليم الديننة بحد

داتها، بل على سلوك لديني في الحياة اليومية، وفي محتواه الاجتماعي التاريخي ضمن إطار الصراعات القائمة في المجتمع؛ لذلك فإنه إذا كان الإسلام يظهر واحدا كما تبرزه نصوص القرآن وأسسة، فإن الدراسات التاريخية والاجتماعية لهذا الإسلام تتعدد وتختلف معتمدة على تفسيرها الخاص للنصوص، لتسند موقفها وتعطيه مشروعية خاصة» (٥). وهذا (فرحان الديك) يسير على نفس المنوال فيقوّر في بحثه عن الأساس الديني في الشخصية العربية :-

(إذ ليس الغرض من هذا بحث هو الدخول في الدين ومافيه من عقائد دينية... وإنما الهدف من هذا الموضوع هو دراسة الدين لدى هو سلوك الأفراد وتخليقهم...) (٦).

إن إقصاء نصوص دينية أنتي من المفروض أن تكون حكما فاصلا ونهائيا في أي قضية تتعلق بالدين - لأنها صادرة من الله عز وجل ومن سبه محمد ﷺ الذي لا يصق عن الهوى، (إن هو إلا وحي يوحى) - عن محاور التحليل، لاندله من تسريع أو تعجيل، وهذا ما فعله رحال الاجتماع حينما وصفوا هذه النصوص بأنها نصوص مجردة وأحكام معيارية لا تدخل في اختصاصهم، وإنما في اختصاص ما يسمونهم بأصحاب التفسيرات اللاهوتية والفلسفية. لكن رحال الاجتماع في بلادنا لا يستطيعون لتحيي عن التعرض للنصوص؛ لأنها هي الأصل الذي يريدون لضع فيه؛ ولهمد فيها تعلوا نمطة أخرى تقول به: (لا يهمهم تحليل النصوص في ذاتها أو في معناها لصري أو الفلسفي أو الديني، وإنما يهمهم انعكاس هذه النصوص على اسوك الفردي وواقع الاجتماعي).

يقول (عصيات) - أستاذ لاجتماع بجامعة ليرموك بالأردن - : (و منهج اسوسيولوجي الذي ستخدمه يستدعي ألا يكتفي بتحليل النصوص دينية بحد ذاتها، ويعمل عما تعني بمؤمير. وفي حالات التي ستخدم فيها لنصوص فإنه لا يهمنا معناه النظري أو الفلسفي أو الثيولوجي، تقدار ما يهمنا انعكاس هذه النصوص على سلوك الفردي وواقع لاجتماعي الذي يعيشه، لفرد ومعرفة أي دين كاديين الاسلامي مثلا تقتضي دراسة مؤسسانه وتاريخه وتوجهاته، كما تقتضي فهم اعزى لأوئك الدين يؤمون به) (٧). ومن اهم أن يشير هإى أن تحليل رحال الاجتماع في بلادنا للنصوص الدينية لم يكن أمرا إبداعيا وداتيا من حاسهم، وإنما مر - أيضا - بمصفه التحليل الغربي قبل أن يعرضوه على القارئ العربي.

صاغ عبد الباقع عبد الباقع هذا الحقيقة على النحو التالي : (وحتى من حاول
الاقتراب من التراث الإسلامي ، على أكثر شؤيل بعض النصوص ، وهو تأويل « مر »
على العموم بمصفاة الفكر الغربي) (٨) .

هذه « المصفاة العربية » التي مر الإسلام بها ، عقيدة ومصوصا وسوكا ، أوصت
ناحننا العرب إلى النظر إلى (قرآنا وستا) ، من ديسا في حمته ، على أنه مودح مثالي
كلامي متحجر كنية ، فقد تأثروا ولم يعد له دور يمارسه بحجة واهية ، وهي أنهم صروا
إلى سلوكيات لأفراد المخيض بهم فوجدوا أنها تحرف عن سلوكيات المرتصة بالدين .
أين إد حرص المحنة تحضرية لدي أثرنا إليه من قل وادي قالوا عنه .

(وحرصت لدحة التحضيرية للتحضير مدوة « لدين في لمجتمع العربي » مد
احتماعتها الأولى على إفر ، إفرق الين بين ادين كعقيدة وإمدل يسمو إلى مستوى
القداسة والمطلق ، وبين الوعي الديني بمستوياته الوجدانية ...) .

أمن القداسة أن تكون العقيدة كلاما متحجر كلية فقد تأثيره ووجه يعد له دور
يمارسه . هل هذه موضوعية علمية أم عداء سافر ؟

يقول (فرحان الديك) عن هذه العقيدة التي رآها كلامية متحجرة بعد أن مر
تحليله بمصفاة العالم الغربي « رالف ليتون » :

(إن الملاحظة اعفوية أو الملاحظة العلمية البسيطة لسوك الأفراد يحيطين بها ، تين
أن النماذج المثالية لسوك التي تكونت « لارتبط في ماديء الدين وقيمه وتراثه ، لا
تتفق مع انماذج التي يستطيع الساحت بناءها استناد إلى ملاحظاته لسوك الفعلي
للأفراد .. وهذا يعني - تبع « رالف ليتون » - أن النماذج المثالية لا تمكن من المحافظة
على الاتصال بواقع حضارة في أوج التعبير . وكلام آخر يستطيع أن يقول إن انماذج
المثالية في الحضارة العربية التقليدية - تعد تدرس دور معبار ، يتشجع - أو لا يتشجع -
صروب من سلوك لاقتراحها أو لانتعدها عن أو من التعبير التي بحورتها .. الأمر الذي
يعني أن هذه النماذج المثالية هي في صريقها إلى أن تعدو كلامية ومتحجرة كنب .. وتتحده
إلى فقد تأثيرها ، وكسب وجود مسفلا .. وعوب عن أن تقدم لاسحابة اساسية
لوضع معطى ، تتحول إلى جواب مناسب عن سؤال معطى) (٩) .

حول (عصيات) أن يدرس العلاقة بين ادين وسعير الاحصائي مستخدم من
يسمى بالمهج اسوسيلوحي . تحت عصيات في التحليلات اسوسيلوجية مدين عند

من يسميهم علماء الاجتماع العرب ، عن شيء يفيد ، فوجد أن دراسة هذه العلاقة عندهم تكاد تكون معدومة . وأن مناقشتهم لم تتعد بعضاً من النصوص المحددة التي رأى (أنها لا تمت إلى الواقع بصلة) ، فذهب إلى المكتبة العربية وإلى كتابات الرواد الأوائل في ميدان العلاقة بين الدين والمجتمع ، من أمثال ماركس ، وسنيسر ، وفير ، وفرويد ، ودوركايم وغيرهم .. ثم عرج على كتابات علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين الذين لا زالوا يحافظون - في رأيه - على الأهمية المركزية لدراسة الدين بشكل عام ، وعلى العلاقة بينه وبين التغير الاجتماعي بوجه خاص ، وراح يطبقها بحذافيرها على الإسلام واجتمع عربي . إسلامي . ولم يفكر في نصوص (القرآن والسنة) ؛ لأنها في نظره نصوص مجردة لا تمت إلى الواقع بصلة ، ولا ترقى إلى نصوص ماركس وسنيسر وفير وفرويد ودوركايم وغيرهم من علماء الاجتماع الغربيين المعاصرين (١١) .

ولم يخرج (عبد القادر الهرماسي) - أستاذ الاجتماع بجامعة التونسية - عن الخط الذي سار فيه (عاصف عصيبات) - أستاذ الاجتماع بجامعة اليرموك بالأردن - . لم يستصع الهرماسي أن يفهم ما أسماه رجال الاجتماع (بالظاهرة الدينية) إلا عبر كتب علماء العرب ، أمثال (ترولتش) و (روبرت بيل) ، مستخدماً نفس مصطلحاتهم كالكنيسة والطائفة والحركة الدينية .

تحت عنوان (تنوع الظاهرة الدينية وعلاقتها بالمتلة الإنسانية) يقول (الهرماسي) (بناء على كتابات أرنست ترولتش وروبرت بيل ، يمكن التمييز بين ثلاثة أنماط من الدين : الكنيسة والطائفة والحركة الدينية) (١١) .

ترك الهرماسي (القرآن والسنة) ، ونظر إلى مشروعات علماء الغرب وبرامجهم في البحوث الدينية على أنها هي هذا الميدان الخصب الذي يثري المعرفة الإنسانية عامة ، وعلم الاجتماع خاصة . مقتدياً بما شرعه (مارسيل موس) حفيد (دوركايم) منذ أوائل هذا القرن في رسم مشروع أو برنامج البحوث الدينية . ومعروف أن دوركايم وحفيدة يهوديان ينتميان إلى عائلة من الأبحار اليهود .

وحتى ممارسة الشعائر الدينية في الإسلام ، لم يفهمها رجال الاجتماع في بلادنا إلا عبر دراسات علماء اجتماع الغرب ، مثل دراسات (لوبرا) عن الكاثوليكية في فرنسا ، ودراسات (لوسيان قابر) و (مارك بلوك) .

رأى رجال الاجتماع في بلادنا أن المعلومات التي وفرتها لهم الدراسات الغربية ،

مكتبتهم من القول بأن علم الاجتماع يمتلك من : المناهج ، والتقنيات ، وأدوات التحليل ، وما يسمونه بالإجراءات الموضوعية التي تتيح لهم أساسيات الاقتراب العلمي من الحياة الدينية ومستلزماتها (١٢) . ويدخل الإسلام تحتها بالطبع .

لم يكن (الهرماسي) هو الذي فهم وحده أداء الشعائر الدينية في الإسلام عبر دراسات علماء العرب أمثال (لوبرا) ، هناك (فرحان الديك) الذي سار على نفس النوال في فهمه للدين في المجتمع العربي ، دون أن يحاول حتى مجرد التخلص من المصطلحات الدائمة الاستخدام في الغرب ، وطبقها على الإسلام (كالطقوس الدينية وغيرها) .

وتبين الفقرتان الآتيتان كيف طبق (الديك) فهمه لما يسميه بالطقوس والشعائر الدينية حسب مفهوم (لوبرا) على الدين في المجتمع العربي :

١ - يقول (لوبرا) : (إن ممارسة الطقوس وأداء الشعائر الدينية هما أكثر من ظاهرة أو فعل فردي ، فهما ظاهرة أو فعل جماعي . ويضيف (لوبرا) : إن تأدية الشعائر الدينية لا تعني الارتباط من خلالها بالقوى السماوية فقط ، بل أكثر من ذلك تعني الانتماء إلى نسق من الأخلاق ..) .

٢ - (وللدين في المجتمع العربي وظائف اجتماعية لا يمكن تجاهلها ، على الرغم من وجود بعض مظاهر التدين السلبية ، وأهم هذه الوظائف أن الدين وسيلة لتضامن المجتمع ... إذ يجمع سوية أيام الحج والصوم وبعض المواسم والأعياد وفي أوقات الصلاة .. كما أن الدين أداة ضبط اجتماعي ، حيث له الأثر الفعال في نشر الأمن والطمأنينة .. وله أثر كبير في كثير من النظم الاجتماعية الموجودة في المجتمع ، حيث تكيف هذه الوظائف بتكيف الأحوال والضروف) (١٣) .

وقد يتصور البعض أن عبارات (لوبرا) عن الارتباط بالقوى السماوية ، والتضامن الاجتماعي ، والضبط الاجتماعي ، ودور الدين في نشر الأمن والطمأنينة ... لا تتعارض مع الإسلام ، وقد ينطلي ذلك بالفعل على من لا يفهمون حقيقة نظريات علم الاجتماع وحقيقة موقفها من الدين .

إن ما تحدث عنه (لوبرا) وتبعه فيه (فرحان الديك) و (عبد القادر الهرماسي) ، يدخل تحت إطار ما يسمى في علم الاجتماع (بالنظرية الوظيفية في الدين) . تقوم هذه النظرية على فكرة الاعتراف بوظيفة الدين في المجتمع وما تقوم به هذه الوظيفة من تحقيق

التضامن الاجتماعي والصبط الاجتماعي ، وما يترتب على ذلك من أمن وطمأنينة ، لكنها (تنكر في نفس الوقت حقيقة الدين) ، أي تقوم على (الإلحاد) . كما تقر التعريفات الوظيفية للدين بأن الدين يفي بحاجات الناس الفردية والاجتماعية ، لكنها تنكر - كما يقول (شبرد) - وجود ما يسمونه بالقوى والكائنات الروحية وغير المرئية (كالله والملائكة والجن والشياطين) . ويرى (لكمان) أن الدين ليس فطريا وإنما هو عمليات متعلمة (١٤) .

وفي مقابلة لعالم الاجتماع المسيحي (ويليام كولب) مع (مارلين ماي) قال معنقا على النظرية الوظيفية في الدين : (لقد كنت كتبت في مقالة سابقة عن تعاضد المشكلة الأخلاقية ، بأنه كيف يمكن لعلماء الاجتماع أن يعتقدوا في جاب أن الدين وهم ، ثم يقولون على الحجاب الآخر إنه ضرورة وظيفية ، إنني لا أستطيع ذلك) (١٥) .

هذا ولا تقل النظرية الوظيفية في الدين (إلحادا) عن النظرية الماركسية ، وهذا ما اعترف به عالمان من كبار علماء اجتماع الغرب وهما (كنجزلي دافيز) و (روبرت ميرتون) .

ويقول الأول على لسان الثاني : (إن الوظيفيين بتأكيدهم على أن الدين يعمل كآلية اجتماعية ، لا يختلفون ماديا في إطارهم التحليلي عن الماركسيين في قولهم : إن الدين أفيون الشعوب . إن هذا الجار تحول إلى حقيقة اجتماعية محايدة مقبولة بصفة عامة) (١٦) .

وقد يقول البعض : أين الخطأ في قول أصحاب النظرية الوظيفية (بأن الإنسان متدين أو (أنه يجب أن يكون متدينا) . إن المعنى الحقيقي لهاتين المقولتين - كما يرى علماء الغرب أنفسهم - هو أن تكون (الماوية) في الصين - نسبة إلى (ماوتسي تونغ) - محققة لنفس الوظائف التي تحققها ما يسمونها (بالكائنات العلوية) ، وأن تكون الثقافة المضادة عند شباب الغرب (كالهيز) مثلا بطقوسها ورموزها وقيمها (دينيا) كذلك (١٧) .

هذه هي النتيجة المباشرة لفهم رجال الاجتماع في بلادنا للإسلام عبر المكتبة الغربية والفكر الماركسي دون القرآن والسنة . سقوط في متاهات لا خروج منها أطلقوا عليها بحثا علميا ، وهي لا تعدو أكثر من ردود فعل نائرة على الدين ، وحاقدة عليه ، وطعن في الدين تحت ستار دراسة السلوك الديني ، وإقصاء للنصوص الدينية بحجة أنهم رجال

علم وليسوا برجال لاهوت ، مع حكم على هذه النصوص بأنها كلام متحجر فقد تأثيرة ولم يعد له دور يمارسه ، حتى الشعائر الدينية كالصلاة والصيام والحج أطلقوا عليها طقوسا ، وفهموها كما فهمها الغرب . تصوروا أنهم يقولون كلمة طيبة في الإسلام يقولهم إن الدين أداة ضبط اجتماعي ، ووسيلة لتحقيق الأمن والطمأنينة ، وهم في الحقيقة ينزلون به إلى درك تراها (ماونسي تونغ) ومعتقدات (الهيز) .

المصادر

- (١) الدين في المجتمع العربي ، مقدمة الكتاب ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ، ١٩٩٠ ص ١٠ .
 - (٢) انظر مختلف مقالات المرجع السابق .
 - (٣) عبد القادر الهرماسي ، علم الاجتماع الديني - المجال والبنكاسم والتساؤلات ، المرجع السابق ص ١٥ .
 - (٤) انظر مقدمة عبد البساط عبد المعطي ، المرجع السابق ص ١٠ .
 - (٥) حيدر ،راهيم عني ، لأسس لاجتماعية بظاهرة ادينية ملاحظت في علم اجتماع ديني ، المرجع السابق ص ٥٦ .
 - (٦) فرحان الديك ، الأساس الديني في الشخصية العربية ، المرجع السابق ، ص ١١٢ .
 - (٧) عاصف لعقمة عصيات ، الدين واعتبر لاجتماعي في المجتمع العربي الإسلامي ، المرجع السابق ص ١٤١ .
 - (٨) تابع عبد البساط عبد المعطي المرجع السابق ص ١٠ .
 - (٩) تابع فرحان الديك ، المرجع السابق ص ١٢٥ .
 - (١٠) تابع عصيات ، المرجع السابق ص ١٣٩ .
 - (١١) تابع لهرماسي ، المرجع السابق ص ٢٠ .
 - (١٢) تابع الهرماسي ، المرجع السابق ص ٢٣ - ٢٤ .
 - (١٣) تابع فرحان الديك ، المرجع السابق ص ١١٩ .
 - (١٤) انظر تفصيلا .
- William c Shepherd , Religion And the Social Sciences , conflict or Reconciliation
j For the Scientific Study of Religion , 11 , 1972 , pp 230 - 239 .
- Marlynn l may , An Intervied With William L. Kolb , Wisconsin Sociologists , (١٥)
1986 , 23 - 4 (Fall) P. 153 .
- Kingsley Davis . The Myth of Functional Analysis As A Spesical Method in Soci
ology And Anthropology , American Sociological Review , V 24 , N 6, Dec.,
1959 p. 766 .
- (١٧) انظر المرجع رقم ١٤ ص ٢٣٣ وما بعدها .

الفصل الرابع عشر

رجال الاجتماع ومهمة تفكيك الدين

الفصل الرابع عشر

رجال الاجتماع ومهمة تفكيك الدين

يدرك رجال الاجتماع في بلادنا أن الإسلام يقدم تصوراً معرفياً لتفسير العالم الاجتماعي ، وأنه لا يمكن تصور استقلالية لهذا العالم إلا في حدود (المشروع الرباني) الذي يمنحه إياها . هكذا قالوا بنص عباراتهم - ، كما يدركون أيضاً أن هذا الإسلام يشكل نمطاً للبناء الاجتماعي ، وإطاراً مرجعياً يلجأ إليه الناس بطريقة تلقائية للتفكير في هذا العالم الذي يعيشون فيه . ويرفض علم الاجتماع ذلك لأنه يريد أن يقدم معطيات الحياة الاجتماعية من عنده تحت غطاء تعرية هذه المعطيات ، ولهذا السبب كان انتقاد علم الاجتماع للدين جزءاً لا يتجزأ من طبيعة تكوينه ، وكان صدامه مع الدين أمراً لا مفر منه ، وإذا التقيا فإن التقاءهما لا يمكن أن يتم إلا عبر صراعات .

يقول محمد شقرون - أستاذ الاجتماع في جامعة محمد الخامس بالمغرب - :
(تدخل السوسيولوجيا في هذا المجال في صدام مع الدين ، إنها تصطدم به من جهة ، لأن الدين يشكل نمطاً للبناء الاجتماعي للواقع ، وسقاً مرجعياً يلجأ إليه الفاعلون الاجتماعيون بكيفية تلقائية لتفكير العالم الذي يعيشون فيه . ويشكل هنا انتقاد الدين جزءاً لا يتجزأ من تعرية المعطيات التلقائية للتجربة الاجتماعية ، حيث تكون الوقائع السوسيولوجية ملتصقة . وتشكل هذه التعرية نقطة عبور لا مفر منها في عملية موضوعة هذه المعطيات . وتلتقي السوسيولوجيا بالدين كذلك في الوقت الذي يعتبر الدين تصوراً عرفانياً لتفسير العالم الاجتماعي ، والذي لا يمكن أن يتصور استقلالية لهذا العالم إلا في حدود المشروع الرباني الذي يمنحه إياها ، لهذا فإن التقاء السوسيولوجيا بعلم اللاهوت لا يمكن أن يتم إلا عبر صراعات) (١) .

يريد رجال الاجتماع في بلادنا إخضاع الدين لتحليلاتهم وتفسيراتهم وتصوراتهم . وفي أذهانهم اعتقاد خاطئ بأن الدين كان ولا يزال ينافس العلم في العالم العربي . وغاب عنهم تماماً أن الدين والعلم في الإسلام متساندان وليسا في تصارع وصدام كالحار في بلاد الغرب . ويعبر محمد شقرون عن هذا الاعتقاد الخاطئ فيقول : (إلا أنه لا

يمكن أن نتجاهل الإشارة إلى هذا الصراع الأولي عندما نتكلم عن الشروط التي جعل العلم فيها الدين موضوعاً له، لأنه قبل أن يصبح الدين موضوعاً من بين مواضيع السوسولوجيا فإنه كان المنافس لها، وما زال ينافسها في مجتمعاتنا العربية الحديثة العهد بالعلم الحديث (٢).

انبثاقاً من هذا التصور الخاطيء بتصادم الدين والعلم في بلادنا، قياساً على ما تعلمه هؤلاء من العرب، فإنهم قد أعلنوا ثورتهم على عقيدة الإسلام صراحة، ووقفهم إلى جانب العلم تماماً، وقالوا إسام إذا خيروا بين عقيدة تحدد لهم أصل الإنسان ومصيره وعلة وجوده؛ وبين علم يقدم لهم ما يتصورونه أنه معارف وحقائق متاحة أمامهم، فإنهم سيختارون طريق العلم بالرغم من اعترافهم بأن إسام الأخير إسام محدود.

يقول محمد الجوهري - أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة - (٣): (... ومن الممكن أن نجيب على هذا السؤال .. الأشياء التي يقدر الإنسان على تحقيقها، وما هو مدى قدرتها على التكيف بطريقتين مختلفتين الأول (كذا) : على أساس عقيدة دينية أو دنيوية تحدد لنا المسائل المطلقة والنهائية في حياة البشر . عقيدة تحدد لنا أصل الإنسان ومصيره وعلة وجوده ... إلخ . والطريقة الثانية : أن نجيب على أساس المعارف والحقائق العلمية المتاحة لنا .. وفي الحالة الثانية يتحتم علينا الإقلاع تماماً منذ البداية عن محاولة الوصول إلى أي إجابة عن مثل هذه التساؤلات النهائية والمطلقة، ونقصر أنفسنا على كل ما هو متاح (أميريقياً) ، أي ما يمكن أن نتوصل إلى إدراكه من الواقع، ونستطيع تحليله تحليلاً مفهوماً مقبولاً، ومن الواضح أننا - المشتغلين بالعلم - لا نفكر سوى في هذا الطريق الثاني، طريق العلم والتأسيس على العلم . كما أننا لا نستطيع - كمتخصصين اجتماعيين - أن نقدم في هذا الطريق سوى إساماً محدوداً، وهذا قيد نعرفه ونسلم به منذ البداية) .

لم يكتف رجال الاجتماع في بلادنا بناء على هذا التصور الخاطيء بتصادم الدين بالعلم بإعلان ثورتهم على عقيدة الإسلام، ولكنهم اتجهوا أيضاً إلى مهمة أخرى وهي تفكيك الدين سعياً وراء وهم اسمه « استقلالية العلم »، أو بمعنى آخر : الانفراد بتفسير شؤون الحياة الاجتماعية وفصلها تماماً عن الدين .

تصور رجال الاجتماع أن ممارستهم لهذا العلم لن تتحقق ولن تتم إلا إذا طرحوا قضية تفكيك الدين بجرأة وصراحة كضرورة واضحة لهذه الممارسة المزعومة .

يقول محمد شقرون : (إن ضرورة تفكيك الدين من أحل التحرير الضروري
لجال الفكر ، وذلك لإنتاج تأويل علمي عن الاجتماعي لم تطرح بصراحة وحرارة في
الوطن العربي كضرورة واضحة لممارسة العلم بصفة عامة ، وممارسة العلوم الإنسانية
بصفة خاصة ، ويرجع هذا بالطبع إلى غياب حقل علمي يتمتع بكامل الاستقلالية عن
السياسي وعن الديني نفسه) (٤) .

وربط رجال الاجتماع بين شرعية ممارستهم للعلم واستمرار صدامهم مع الدين
لتحقيق هذه الاستقلالية التي يطمحون فيها ، إلا أنهم رأوا أنه يمكن أن يقبلوا بين
صفوفهم - تواضعا - أي عالم مؤمن شريطة ألا يتحدث عن إيمانه، وبهذا كان إقصاء
الدين شرطاً ضرورياً لممارسة العلم .

يقول محمد شقرون : (وما زالت شرعية العمل العلمي مضمومة بالإحالة إلى هذا
الصراع من أجل استقلالية المعرفة العلمية : يقبل عالم مؤمن في مجموعة العلماء شريطة
ألا يتحدث عن إيمانه ، إن كبر سنه وشهرته هما اللذان يسمحان له بـ « اعترافات »
ذاتية بعيدة عن الممارسة العلمية) (٥) .

ولو توقف طموح رجال الاجتماع في بلادنا عن حد السعي لاستقلالية العلم لهان
الأمر ، لكنهم لا يكتفون بذلك؛ بل جعلوا مهمة تفكيك الدين - كما أوضحنا -
ضرورة لتأويل وتفسير الحياة الاجتماعية وفقاً لترهاتهم التي يطلقون عليها « علماً » ،
إنهم لا يكونون أي احترام للدين الذي يريدون التعامل معه مثلما يتعاملون مع أي وقائع
أخرى ، ولا زالوا يصرون على التمسك بأسطورة العقلانية رغم اعترافهم - كما
أوضحنا سابقاً - بسقوطها، وإشارتهم هنا على استحياء بأن العقلانية عليها مآخذ .

يقول محمد شقرون : (وطموح السوسيولوجيا الدينية يمكن تعريفه في هذا الإطار
مهما تكن المآخذ على العقلانية العلمية . ويمكن تلخيص هذا الطموح بكيفية بسيطة :
إن الأمر يتعلق فقط بمعاملة الوقائع الدينية كما تعامل الوقائع الاجتماعية الأخرى من
الناحية السوسيولوجية ، أي بناء هذه الوقائع وتصنيفها ومقابلتها ومعالجتها بمفهوم
العلاقات والصراعات) (٦) .

ينتظر رجال الاجتماع في بلادنا ما يسمونه (بتراجع الدين) ، يأمنون أن تأتي
العقلانية - رغم اعترافهم بفشلها - بشمارها مثلما حدث في الغرب . يتوقعون مواجهة
منسجمة بين الدولة والإسلام مثلما حدث بين الدولة والكنيسة في الغرب . يطمحون أن

تسجل بحوثهم شهادة على تراجع الدين ممثلة في : قلة الممارسة الدينية وتطبيق الفروض
الدينية، وتفكك الشعائر الدينية تحت ضغط التمدن والتصنيع مثلما حدث في الغرب .
يشكل هذا التراجع الذي يطمحون إليه بالنسبة إليهم أفقاً فكرياً وثقافياً يسمح لهم
بالعث في السيج العقدي لبلادنا وتخريبه . لا يريد رجال الاجتماع في بلادنا أي
مقاومة من علماء الدين لمواجهة هذا التخريب ، ويسعون إلى الانفلات من قبضتهم
مثلما أفنت العربيون من ضغوط الكنيسة ، إن نجاحهم في الإفلات من قبضة علماء
الدين سيسمح لهم بعمل مميز في علم الاجتماع ألا وهو - نقد الدين - الذي يمثل أول
خطوة في تفكيك الدين .

يقول محمد شقرون : (وإذا كان الإرث الفلسفي للعقلانية قد أثر في تطور
السوسيولوجيا الدينية في المجتمعات المتقدمة الغربية، فإن ذلك يرجع إلى التجانس الخاص
بتاريخ امواجهة بين الكنيسة والدولة في هذه المجتمعات من جهة ، ويرجع ذلك من جهة
أخرى إلى كون البحوث المقامة حول الوضعية الدينية في هذه المجتمعات قد قدمت إثباتاً
أساسياً لمسلمة تراجع الدين في العالم الحديث : قلة الممارسات الدينية وتطبيق الفروض
الدينية ، تفكك الشعائر التقيدية تحت ضغط التمدن والتصنيع ، تقلص نسبة الرجال
والنساء الذين يسخرصون في الرهانية .. إلخ . وعملية تراجع الدين الذي هو الأفق
الفكري والثقافي الذي تفرضه الحداثة ^{٢٧} . كانت تشكل في هذه البحوث ظاهرة
ملاحظة ومقاسة . من هنا جاءت ضرورة إفلات الممارسة السوسيولوجية من تأثير رجال
الدين ، إن هذه الإرادة في الإفلات أو الاعتناق من صعود اهمية الكنيسة ، ومن
احتواء رجال الدين ، كانت تمثل الشكل الأول لمتصلات النقد التي تميز كل عمل
سوسيولوجي (٧) .

جاءت الصحوة الإسلامية لتصيب أمانني وطموحات رجال الاجتماع في بلادنا -
في تراجع الدين وأحلام نقده وتفكيكه ثم اختفائه - في الصميم ، وبيت لهم المال
الحقيقي للحداثة . وأثبتت لهم أن الطريق الذي سلكوه ليس طريقاً سهلاً ، وفوحىء
رجال الاجتماع بأن الدين بدلاً من أن يختفي فإنه يقاوم ويتحور ويمتد إلى قطاعات
كانوا يسيطرون هم عليها . أصبح رجال الاجتماع أمام هذا الموقف الجديد في موقف
الدفاع مع المقاومة الشديدة التي واجهتهم في ظروف غير مواتية لهم ، لكنهم لا رالوا
يصممون على الكفاح من أجل الحفاظ على ما يسمونه الطموح في نقد الدين .

يقول محمد شقرون : (إن الأهمية القصوى التي أصبح يحظى بها الحدث الديني

في المجتمعات الحديثة في أوساط المهتمين بالسياسة، وفي أوساط المثقفين الذين يتحدد دورهم في فهم مآل الحداثة، لا تسهل الوضع الفكري لعلماء اجتماع الدين تجاه موضوعهم . فقد بين هؤلاء منذ زمن بعيد أن الدين عوض أن يحتفي ، يقاوم ويتحول ويستولي على موضوعات جديدة لا صلة لها بالدين ، وأنه بإمكانه أن يخلق ما هو جديد، ولكنه يبدو أن مجموع هذه الظواهر (المقاومة ، التحويل ، التعويض ، التجديد ... إلخ) تأخذ قيمة جديدة في النظرة السوسيولوجية ، فقد أصبحت السوسيولوجيا اليوم وخاصة في المجتمعات العربية أمام وضعية الكفاح من أجل الحفاظ على طموحها النقدي في ظرفية تتميز بتبني كل أشكال المقاومة الدنيوية واستخدامها لمصلحة اللاعقلانية (٨) .

يدرك رجال الاجتماع في بلادنا أن طموحاتهم في نقد الدين وتمكيكه لا تزال قائمة ما دامت الدولة تقاسمهم هذه المهمة وتشارك معهم في التآمر ضد الدين . تعطي الدولة ورأ كبيراً للعلوم الإنسانية لا يماثل هذا الوزن الذي تعطيه للعلوم الطبيعية ، حيث تظهر العلوم الإنسانية أن سلوك الإنسان - بما فيه (السلوك الديني) - يحصع لتأثير معطيات نفسية واجتماعية . كما ترهس العلوم الاجتماعية - وخاصة علم الاجتماع وعلم النفس والتحليل النفسي - أن القوى والدوافع التي تحكم بالآراء والمعتقدات والإرادات هي قوى ودوافع ذات طبيعة متغيرة تبعاً لدرجة تطور المجتمعات ، أي (لا تأثير للدين والعقيدة فيها) ، وتبين هذه العلوم (للدين) - كما يقول فرحان الديك - أن الإنسان تابع لنظام اجتماعي يرتبط فيه التفريق بين الديني والدنيوي ، أي فصل الشؤون الدنيوية عن الدين .

ومن هنا لا نستغرب أن نجد أن عداء رجال الاجتماع في بلادنا مرتبط ومحتم بعداء الدولة للدين ، التي اتخذت منذ زمن بعيد خطوات محددة مهدت الطريق لرجال الاجتماع لأداء مهمتهم في تفكيك الدين ، وقد كان أبرز هذه الخطوات الآتي :

أولاً : التركيز على القومية كهدف أعلى وغاية أسمى ، والعمل على ترويض الإنسان ومحاولة الاستئثار به كسيا وإبعاده عن الدين ، مع تشديد الدولة على رعاياها بالتأكيد على عدم الخلط بين الدين والدنيا ، وتحرير السلطة السياسية من وصاية الدين ، وتطوير أخلاق سياسية لا تمت بصلة إلى أي معيار سماوي ، ولا تترك الدولة للأفراد فرصة اختيار موقف محايد في الصراعات الاجتماعية والسياسية القائمة بتطبيقها ، بل تصر على مبدأ « من ليس معنا فهو ضدنا » .

يقول فرحان الديك : (في الماضي غير المعيد بالنسبة إلى المجتمع العربي كان الدين الإسلامي يتغلغل كلية أو في مجمل حياة الفرد وفكره . وعلى هذا الأساس كانت سيادته كأفق ثقافي للفرد ، لكن عندما حلت الدولة بمفهومها الحديث محل الدين في مناح صراعي حدث تنافس بين الدين والمجتمع ، فالأمة عندما تكف عن الخضوع للدين ، ومنذ أن تصبح القومية الهدف الأعلى ، وتعد الغاية الأسمى ، تصبح بالضرورة عدوة للدين ، فهي تتطلع إلى ترويض الإنسان لتجعل منه غرضها وشأنها وإبعاده عن الأجواء التقليدية لتستأثر به كلياً) (٩) .

ثانياً : تطبيق سياسة العلمنة كتحد شامل وعام للدين خاصة؛ لأن الدين في الإسلام ليس قضية خاصة أو مجالاً أو حيزاً محدداً بدقة مستقلاً ومفصلاً عن المجالات الأخرى ، وإنما يغطي بشمول كبير المحيط العائلي والاجتماعي والسياسي والقانوني ، لا يترك حيزاً من الحياة الفردية والجماعية دون أحكام وقواعد ، وتمتد فروعه إلى كل مجال ، وتأثيره حاضر باستمرار . ولتحقيق هذا الاستقلال والانفصال بين شؤون الدنيا والدين قامت الدولة بما يلي (١٠) :

١ - توطيد المؤسسات العلمانية التي تؤسسها ، والتي تأخذ الطفل والشباب إلى جو يحتلف كلية عن جو الأوساط الدينية ، وإدخال الفرد في عدة جماعات ذات أهداف مستقلة ، لا تفكر مطلقاً في الدين أو اليوم الآخر . وتفرض الدولة على الفرد الانتقال باستمرار من المحيط الديني إلى محيط يجهل كل شيء عن الدين ، أو يكن له عداء مكشوفاً ، ويتمركز أصلاً حول المصالح الدنيوية المادية ، إلى أن ينتهي الأمر بالفرد إلى اعتبار الدين مؤسسة شبيهة بالمؤسسات الاجتماعية الأخرى ، لا يكرس له من وقته ونفسه إلا حيزاً محدوداً .

٢ - العمل على تحقيق العلمنة الفعلية للمجتمع بتأسيس منظمات وجمعيات ثقافية ونقابية وحزبية وتنظيمية (كالنادي الرياضي ، أو التنظيم المهني ، أو الجماهيري ، أو السكني) تتوسط بين الفرد والمجتمع ، دون ضرورة للمرور على المؤسسات الدينية كما كان الحال في الماضي . وبتأسيس هذه المنظمات يضعف اعتماد الفرد في تفسير أمور حياته على القيم الدينية . وتوسع هذه المنظمات التي لا تقيم اعتباراً لقيم الفرد الدينية ولا تهتم إلا بمصلحة الفرد في ضوء هدفها الذي تسعى إلى تحقيقه ؛ ومن ثم يتحول الدين إلى مسألة خيار شخصي لا يعنيتها ولا يهمها .

٣ - فصل المجالات الاقتصادية عن الدين ، بإعادة بناء المجتمع وفق مقتضيات ومتطلبات الإنتاج والاستهلاك ، بحيث تكون الكمة العيا للربح والدعاية والتنافس وتقنيات الإنتاج والتسويق والإدارة ، ولا يكون هناك تأثير مطلقاً للأحلاق الدينية، ويكون القرار في يد أولئك الذين يملكون سلطة سياسية واقتصادية وسيطرة لا حد لها. ومن هنا تختلف خيارات الإنسان المرتبطة بتصوره وحاجاته عن التصور الذي ينبثق من مبادئ الدين وقيمه، بحيث يشتد التركيز على الجانب المادي من الحياة وعلى السعادة الدنيوية ، دون وضع اعتبار لقيم الدين كالقناعة والابتعاد عن الغش والاحتكار ... إلح .

٤ - التركيز على سياسة تحديد النسل وتدخل السلطات الرسمية فيها، وهي تعلم أنه مجال يلقي معارضة شديدة من الدين وعلمائه. تؤكد الدولة للإنسان بأن له حق التصرف في جسده ، كما تقوم بإدخال معطيات ديمغرافية وفيزيولوجية ونفسية وطبية وسياسية في مسألة الإنجاب ، وهي معطيات من شأنها أن تقوض المراكز الدينية التي تقوم عليها هذه المسألة .

ثالثاً : تصوير الحضارة الصناعية على أنها حضارة منافسة للدين متحدية له بما تقدمه من إمكانيات العلم والتقنية ، وبتصويرها للإنسان على أنه سيد للطبيعة، وأن عبي الإنسان أن يتكيف لهذه الحضارة بسبلها المادية والفكرية معاً ، وهذا يستلزم منه أنه يعيد النظر في أفكاره الدينية التي تكونت عبر مراحل نشئته الاجتماعية . وتؤدي هذه العملية إلى أن يصبح العالم الفكري للإنسان (عقلانياً) ، فلا يحتاج بالتالي إلى الدين الذي ينظر إلى هذه الحضارة - كما يتصور فرحان الديك - نظرة ترقب وتجاهل .

رابعاً : الاستفادة من انتشار العمران والحراك الجغرافي والاجتماعي بالتأكيد على التجديد والابتكار وبتعددية المواقف ونسبية الخيارات ، كل ذلك بقصد ألا تنطلق المواقف والخيارات من الدين وحده ، مع تأكيد النظرة إلى المسجد على أنه أحد القطاعات التي تضمها المدينة أو القرية الريفية ، والعمل ألا يختلط المسجد بالحلي أو بالوسط الريفي مثلما كان سائداً في الماضي، مع تحجيم دوره بالصورة التي تمتع هذا الخلط .

الهوامش

٥٠. للأميريكية Empiricism مصطلح مشتق من الكلمة اليونانية Empeira وترجمتها إلى اللاتينية Experientia بمعنى التجربة ، والأميريكية على عكس اعتقالية هي لطرية التي تقول إن التجربة وليس العقل هو مصدر المعرفة ، بمعنى أن كل ما نعرفه إما يرتبط مباشرة بالخبرة الحسية أو يشتق منها بواسطة تجريبية تعتمد على الإدراك الحسي . انظر :

D.W Hamlyn Empiricism the Encyclopedia of Philosophy , Paul Edwards , Macmillan Publishing , New York , London p 499 .

وحسب ما يبدى معارض الأميريكية مع العقيدة شهادة رجال الاجتماع في بلادنا في قولهم : (إن الأميريكية تستند إلى ما يسود عموم لاجتماعيه بوجه عدم من نجه عملي ومن اهتمام بمسائل عملية) ، ولأن الأميريكية تعتمد فقط على الأساليب القليلة فهي ترفض أي فكر ، وتبدأ بواقع وتنتهي إلى الواقع ، وترى بصراحة (أن كل ما لا يصح للتجريب فهو باطل)

انظر محمد عاصف عيث ، دراسات في تاريخ لتفكير و اتجاهات النظرية في علم الاجتماع ، دار النهضة العربية بيروت ١٩٧٥ ص ٢٨٤ .

وعن الأميريكية يقول رجال الاجتماع في بلادنا . إنها تلقينية تلقينية حرية عديدة الملون والطعم ، تعتمد على موقف تجريبي البسيط الذي يلاحق مظاهر متغيرة مسقطة من حسابها الإطار لطري الشامل الذي يحتويها . وتعتمد المبحوث الأميريكية على جمع فكرة من هذا وأخرى من هناك ، ثم اختيار عينة عشوائية عمدية في معضم الأحداث ، ثم تصميم استمارة بحث تعرض اساحت نتائجها في صورة جداول ، إحانة المبحوث فيها هي التي يريد الباحث ، موقفها مقتنع ونتائجها متعلة أيضاً .

انظر عبد الباسط عبد المعطي ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، عالم المعرفة ، المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب ، الكويت ، ١٩٨١ ص ٢٧٣ - ٢٧٨ .

٥٥. الحداثة كمفهوم وكحركة نقضها السعائون لعرب إلى مجتمعاتنا العربية من العرب ، ولهذا لا يمكن فصل الحداثة العربية عن الحداثة العربية باعترااف الحداثيين العرب أنفسهم . يقول محمد برادة . (إن الحديث عن حداثة عربية مشروط تاريخياً بوجود مبادئ للحداثة العربية وامتداد قنوات لتواصل بين الثقافتين) انظر محمد برادة في عتبارات نظرية لتحديد مفهوم الحداثة ، فصول مجلد ٤ عدد ١٩٨٣ ص ١١ . أقدر برادة إلى ذلك أيضاً في الفقرة التي اقتبسها من حوب بودريان في قوله : (تفرص الحداثة نفسها وكأنها وحده متحداة مشعة عالمياً من العرب) . نفس المصدر ص ١٢ .

والحداثة كما تعرفها الموسوعات العربية هي أي نظرة تقوم على الاقتناع بأن العلم والتقدم العلمي الحديث تتطلب إعادة تقويم أساسي للعقائد التقليدية ، ومن ثم لا تنظر إلى الدين على أنه صياغة دقيقة سلطة جديرة باعتماد وقول بحقائق المبررة من الله ، وإنما تنظر إليه على أنه مقولات للشاعر وحجرات دينية عاشها بعض الرجال عبر

حصة تاريخية معينة، ولهذا تكون حقائق الديانة عرضة لعمدة تصوير مسمر كحد من خبرة لتقدمة بحسب
 انشري، وتسنتر هذه عممية إدراج معاهيه عديدة وجديدة كشيء، متطلب لتعبير عن فكر و لتقدم حدث .
 وليس بوحى في مفهوم الحداثة إلا مجرد حرة شخصية حسب مجموعة حقائق (عن) الله أكثر منه موضع
 اتصال حقيقة شاملة (من) الله . انظر :

Modernism . in the Encyclopedia Americana , American Corporation , N Y , 1967
 , p 2891

وتراجع حدوث الحداثة كحركة عامة إلى آخر القرب لتاسع عشر وأوائل اقرن العشرين . انجبت هذه حركة
 إلى تطبيق ساهج امقدمة على الثورة و الإنجيل وتاريخ عقائد، مما أدى إلى لخط من قدره و سطر إلى الله (تعالى)
 على أنه ليس فوق الوجود المادي . انظر :

Modernism : in the new Columbia Encyclopedia , Columbia University Press .
 U.S.A, 1970 , p 1801

ويشير حول بونى في موسوعة لأكاديمية الأمريكية إلى أن هذا المصطلح قد استخدم في العصر الحديث سقد
 الدين بصفة عامة . انظر :

John Booty , Modernism in Academia American Encyclopedia , Arete Publishing
 Comp . Inc., Princeton , Newjersey , 1980 , p 498

بهذه المعاهيه اني يقف لسعائيو العرب من العرب لسو هجومهم انصاري على الإسلام، مقترصير عن جهل
 تصادم الإسلام مع عدم كالحال في بلاد العرب ، فراحو يقومون ويعدلون في الإسلام و ابوحى وارساه وفق
 أهوائهم .

ومن أبرز المعاصرين الذين حملوا على عاتقهم هذه المهمة (حسن حنفي) أستاذ عيسف الإسلامية بجامعة
 القاهرة . دعا حسن حنفي إلى حصاص لقرآن سقد وسهيج بقدي مشبه فعل (سبور) مع ثورة و لاخييل ،
 رفضاً لتفسير قوله تعالى : ﴿ إنا نحن نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ﴾ بمعنى أنه حفظ لنص، مهما سطره لقائه بأن
 معنى الآية حفظ لنص الحرفي بدون شأنها بطرة (لاهوتية صرفة نهرو من - اسقد - ونحو) لسلطة (إلهية)
 انظر :

حمد إبراهيم حصر ، وقفات مع اليسار الإسلامي . محه المجمع عدد ٩٠١ وما بعده ١٧ حمادي لأخرة
 ١٤٠٦ / ٢٤ يناير ١٩٨٩ .

وعن رفض خدائيو العرب (نه) و (سدس)، وتشبيهم بـفكر لعلماني و انصاري إلى الإنسان على أنه محور
 الوجود وليس الله ، يقول كمال أبو ديب :

(الحداثة انقطاع معرفي ، ذلك أن مصادرها المعرفية لا تكمن في المصادر المعرفية بتراث في كتب ابن خلدون
 الأربعة ، أو في اللغة المؤسسة و الفكر لديني وكون نه مركز وجود ... الحداثة انقطاع ، لأن مصادرها معرفيه
 هي اللغة البكر ، والفكر العلماني ، وكون الإنسان مركز الوجود) . انظر :

كمال أبو ديب ، الحداثة ، السلطة ، النص ، مجلة فصول مجلد ٤ عدد ٣ عام ١٩٨٤ ص ٣٧ .

المصادر

- (١) محمد شقرون ، شروط إمكانية قيام سوسولوجيا دينية في المجتمعات العربية ، الدين والمجتمع العربي ، مركز الدراسات العربية ببيروت ١٩٩٠ ص ١٢٨ .
- (٢) تابع ص ١٢٨ .
- (٣) بوتومور ، تمهيد في علم الاجتماع ، محمد الجوهري وآخرون دار المعارف سلسلة علم الاجتماع الكتاب الرابع ١٩٨٧ ص ١٦ .
- (٤) محمد شقرون تابع ص ١٢٩ .
- (٥) تابع ص ١٢٨ .
- (٦) تابع ص ١٢٨ - ١٢٩ .
- (٧) محمد شقرون تابع ص ١٢٩ - ١٣٠ .
- (٨) تابع ص ١٣١ - ١٣٢ .
- (٩) فرحان الديك الأساس الديني في الشخصية العربية ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ص ١١٧ .
- (١٠) انظر فرحان الديك تحت (تحديات حضارة المجتمع الصناعي للدين وتراجع الدين في الحياة الاجتماعية) ، المرجع السابق ص ١١١ - ١٢٥ .

الفصل الخامس عشر

لمن تمنح الدولة جائزتها في
علم الاجتماع

الفصل الخامس عشر

لن تمنح الدولة جائزتها في علم الاجتماع

﴿إن الدين عند الله الإسلام﴾ حقيقة سهلة بسيطة قاطعة الواضح لا لبس فيها ، تعرف وتحدد ما هو الدين . لا سبيل لفهم الدين إلا في صوئها، ولا تدرس الأديان الأخرى إلا كانحراف عنها . ولا سبيل لعلاج المشكلات النفسية والعصبية والعقلية إلا بها، ولا حل لمشكلات المجتمع وانهياره وتفككه وما يعانيه من أمراض الرنا والسرقة والإدمان والعش وغير ذلك إلا بتحكيماها، ولا طريق لإبهاء مشاكل العالم وحروبه وصراعاته إلا بالاعتراف والتسليم بها، ولا شريعة ولا قانون ينظم حياة الناس في الاقتصاد والاجتماع والسياسة والتربية إلا الشريعة المنبثقة منها .

الإسلام هو شهادة أن لا إله إلا الله ، والإقرار بماحاء من عند الله من عقيدة وتشريع أرلهما على رسوله محمد ﷺ . هو الإخلاص لله وحده وعادته وحده لا شريك له . هو دين الله الذي شرعه لنفسه وود عليه عباده، لا يقبل غيره، ولا يجري إلا به ، ولم يبعث رسولا إلا بالإسلام .

إذا أقدمت على فهم الدين وأنت تحمل في عقدك وفي قلبك وسير جنبك هذه الحقيقة ، استوقفك علم الاجتماع وقال لك : إنك رجل (لاهوتي) ، أو (رجل دين) ، تعتمد في أحكامك على أفكار مسبقة نابعة من وجهة نظرك المدافعة عن الإسلام . وأن هذه الحقيقة التي أثبت بها ليست في منهجها وتحليلها دراسة عدمية للدين ، وأنت تتبيلك هذه الحقيقة قد تعديت دورك - إذا كنت عالم اجتماع - لأنك تتحدث من داخل تراث فكري معين، في حين أن متطلباتك الرئيسة تقتضي منك أن تصع نفسك في عقل المؤمن دون أن تنتمي إلى معتقده، وأنه يلزم عليك أن تراجع عن هذا الإسلام لكي تفكر كعالم اجتماع (٢) .

- إذا قلت إن هذه الحقيقة نص قرآني منزل لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

أجابك عالم الاجتماع :

- نحن - في علم الاجتماع - لا نعلم بالنص، وإنما بانوظيفة التي يؤدها النص في

حياة الناس (٣) .

- إذا قلت : إن استبعاد النص يعني استبعاد الاعتقاد ، ويدعم فكرة هامشية الدين وعدم أهميته .

أجابتك عالم الاجتماع :

- هذا صحيح ، نحن نستبعد الاعتقادات كقوى سلبية في تفسير الفعل الإنساني ، وننظر إلى الدين عبر أنظمتها والسلوكيات القابلة للقياس فقط (٤) .

- إذا قلت : ﴿ أفي الله شك ؟ ﴾

أجابتك عالم الاجتماع :

- إن (الله) يقف حائلاً دون الدراسة والبحث في حقيقة الدين ومقارنته في مختلف صورته ، وفي تعبيره عن حياة الجماعة وتصورها . ذلك لأن فكرة الألوهية تفترض وجود موجود يختلف عن غيره من الموجودات ، وتتجه إليه كل الموجودات . هذه الفكرة تحول بيننا وبين البحث في حقيقة الدين (٥) .

- إذا سألت : من هو (الله) في علم الاجتماع ؟

أجابتك :

- (الله) عندما محرد (رمز) (٦) . وبعضنا يراه قوة العقل الخلاقة في المادة (٧) . والآخر يتبنى المفهوم الفرويدي الذي يرى أن (الله) تطوير إسقاطي لاعتماد الطفل على والديه وخاصة الأب ؛ لأن من الوصائف الرئيسية للدين إعطاء الإنسان عطاء من الوهم صد حوفه من المصيبة والإحاطات التي يواجهها داخل المجتمع ، وتقدم العلوم سوف يصبح الجنس الإنساني أكثر عقلانية ، ويتعلم كيف يخرج من تفكير اتسعية الطمعية التي أخذت شكل الدين (٨) .

- إذا سألت : إذا لم يكن (الله) حقيقة فماذا يعني اعتقاد الناس فيه ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- إن لاعتقاد في وجود إله سام يعي الوعي بأن أساس يرتبطون فيما بينهم بمشاعر وقيم عليا فقط ، ومن ثم لا يحتاج هذا المتسامي إلى وحي أو سي أو غير ذلك (٩) .

- إذا سألت : ماذا يقول علم الاجتماع في الوحي ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- ليس بحقيقة طبعاً . إن الدين يدعي التميز بهذا الوحي ، ولهذا فإن هذا الأخير هو موضوع دراستنا وبحثنا (١٠) .

- إذا قلت : إذا لم يكن الدين وحياً من الله فممن يكون ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- من المجتمع قطعاً . إن الجماعة الاجتماعية هي المسؤولة عن تكوين الدين . الدين خاص بجماعة معينة ، وعندما تتغير الجماعة يتغير الدين ، والأشياء المقدسة في أي دين هي في الحقيقة رموز للمجتمع الذي يمارس هذا الدين ، فعندما يتجمع الناس في مناسبات يقوى بينهم الإحساس ، وتكرار هذا الإحساس في المناسبات يأخذ شكل الشعائر التي تأخذ في ذهن المشاركين فيها صورة القوى المقدسة . وهذه الأحاسيس التي يعبر عنها في شكل شعائر تنعكس على الموضوعات التي تصح دات طبيعة خاصة في رأي الجماعة ، وتضفي نوعاً من الخشوع الديني في مواجهة القوى الغامضة (١١) .

- إذا قلت : أليس الدين هو الطريق الصحيح الذي يعطي صورة كلية عن الكون والحياة ويحميه من الخوف واللامعنى ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- لا .. إنه المجتمع هو الذي يعطي هذه الصورة متكاملة ، وهو الذي يجهز الأفراد بإطار مرجعي للتوقعات ، ويحميهم من اللامعنى واللامعيارية والخوف وعدم الاستمرارية وإن أخذ شكل الدين (١٢) .

- إذا سألت : أليس الدين هو الذي يقدم ما يفيد الإنسان ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- هناك تناقض في جوهر الدين (١٣) . وقد يكون الدين مفيداً في بعض الأحيان لأنه يحمي الإنسان من الشدود ، لكنه ضار أيضاً لأنه يعزل الإنسان عن العالم (١٤) ، وهو يعمل على إعاقة التطور الاقتصادي في المجتمع ؛ إذ لو أعطيت حرية التعبير كاملة فإن المصلحة الدينية قد تجعل الحياة الاقتصادية مستحيلة (١٥) . إنه يقف ضد اقتصاد

السوك (الاقتصاد الروي)، كما يقف ضد استخدام حبوب مع الحمل وضد التعميم العلماني، وكل هذه الأمور تعبر عن مطلوبة للمجتمع الحديث يعوقها الدين (١٦). وكما استخدم الدين لإبارة الطريق في عالم محمول وظهت المثاليات باسم الدين، فإنه استخدم أيضاً ليقيد الناس بعبادات وتقاليده بالية (١٧).

— وإذا سألت: وماذا يقول علم الاجتماع عن هؤلاء الذين يؤمنون بالدين في مختلف بقاع الأرض؟

أجابك عالم الاجتماع:

— إن الادعاءات متنوعة للحقيقة الدينية تتصف بالعمومية والتناقض، وليس هناك دين يتسم بالكمال. ولهذا فإنها جميعاً حاطقة، ويجب الاستعناء عنها، ومع التقدم العلمي ستختفي هذه الخرافات، وستتزايد الاتجاه نحو رفض الدين باعتباره من بقايا العلم (١٨).

— فإذا قلت: هل الدين كذب إذن؟

أجابك عالم الاجتماع:

— نحن لا يعينا صدق الدين أو كذبه أو حتى نفعه أو ضرره، كل الذي يعنينا هذا التفاعل بين الدين وبين ظواهر المجتمع ونظمه الأخرى (١٩).

فإذا سألت: أيّني هذا أن الدين ظاهرة أو نظام اجتماعي؟

أجابك عالم الاجتماع:

— هذا صحيح، بل إنه علاوة على ذلك هو حركة ونخلة، بمعنى أنه من صنع الناس والجماعة والمجتمع (٢٠).

— وإذا سألت: وماذا تقولون في الرسائل السماوية؟

أجابك عالم الاجتماع:

— إن الحفث الديني التي أحدثت سكر رسائل سماوية أو وحي عن طريق رسر معين تمّ تعبیر عنها وترحمت بعبث إسمائية واللغة عبدا ماهي إلا رموز (٢١)

- فإذا سألت : وماذا تقولون إذن في الإله والجنة والنار والملائكة والشياطين ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- كلها رموز وليست بحقيقة، ذلك لأن للإنسان قدرة متميزة على ابتكار واستعمال الرموز والقدرة على إصفاء معان على الأشياء والأصوات والكلمات والأفعال، وهذه المعاني ليست قائمة في الأشياء، ولكنها من خلق الإنسان نفسه، ويخلق الإجماع حول تلك المعاني تستطيع الجماعات أن تتصل وتكتسب المعرفة . وليست اللعبة إلا عملية رمزية استطاع الإنسان أن يتعامل بها مع المفاهيم المجردة والمشاعر الإنسانية . ويحتوي السلوك الديني - بصري مباشر أو غير مباشر - على أفعال رمزية، ولهذا فإن الله والجنة والنار والشياطين والملائكة ماهي إلا معانٍ ومفاهيم لا تفسر إلا رمزياً، وتأخذ شكل رموز معينة (٢٢) .

- فإذا سألت : وما معنى الرمز وم يؤخذ ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- الرمز صورة تساعد نفس العائد على الإدراك والتعبير عن الله، وتستمد هذه الصورة من العالم (المادي) القريب كحواس الإنسان وظروف حياته، ومن نفسه ومن الآخرين، ومن الانفعالات والأفعال والإرادة والقيم . إن الناس لا يدركون في دينهم حقيقة خارج أنفسهم، ونظراً لأن بعض حواس الوجود الإنساني عامصة، فإنهم يتخلون وجود الله والقوى فوق الطبيعة، وبهذا يحضن تفكيرهم للنواحي الانفعالية (٢٣) .

- وإذا سألت : ماذا تقولون في شعائر الدين كالصلاة والصيام والحج ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- إنها مجرد وسائل . إما أنها تلبي رغبة الإنسان في التحكم في الطبيعة وإزالة الخوف الذي ينتابه من القوى الطبيعية وخاصة عند الأمور غير المتوقعة التي تثير لدينا الرعب والخوف ، كعدم إمطار السماء وموت المحاصيل والرياح والعواصف التي تثير الخوف، فيقاسها الناس بشعائر جمعية يستخدمونها كوسائل للتحكم في العالم ، وهم لا يتساءلون وهم يؤدون هذه الشعائر لماذا يؤدونها . المهم أنها تلبي رعبهم في التحكم في الطبيعة، وتزيل عنهم القلق الذي ينتابهم (٢٤) .

وإما أنها وسائل لحل مشكلة ما، ذلك لأن كل فعل إنساني هو شكل أو درجة من فعل أو ميكانيزم لحل مشكلة معينة سواء في الحاضر أو المستقبل . والسلوك الديني مثله مثل أي سلوك آخر يحاول حل مشكلة ما بالصلاة والذهاب إلى دور العبادة ومراعاة الحدود الدينية . كما تساهم كل الأنشطة الدينية الأخرى بطريقة معينة في حل مشكلة ما موجودة أو متوقعة ، فالناس ينشغلون بالأنشطة الدينية على اعتقاد منهم بأن هذا سوف يحل مشاكلهم ^(٢٥) . والركوع والسجود في الصلاة كالرقص واستخدام الموسيقى كلها تعبيرات عن الاتصال بالحقيقة العليا ^(٢٦) . ويعتمد أداء الشعائر بصفة عامة على الحالة العقلية والانفعالية التي يكونها أفراد المجتمع نحو الشعيرة ، وعلى المحتوى الاجتماعي والثقافي الذي تمارس فيه هذه الشعيرة . وسلوك الإنسان سلوك عادي لكنه إذا مورس في مناسبة معينة أخذ شكلاً مقدساً ^(٢٧) .

- وإذا سألت : هل توصل علم الاجتماع إلى تعريف محدد للدين ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- الأمر الذي نتفق عليه في علم الاجتماع والأنثروبولوجيا هو أن الدين من صغ المجتمع والثقافة ^(٢٨) . وتكاد تجمع معظم العلوم الاجتماعية على أن الدين نوع من التضليل الاجتماعي ^(٢٩) . أو نوع من الأفعال الرمزية التي أسيء فهمها ونسيت معانيها ^(٣٠) . وأنه نوع من الجهل أو الوهم أو الخطأ الإنساني ^(٣١) . إنه أنين الكائن المضطهد ، وقلب العالم عديم الرحمة ، وحس الظروف القاسية . الديس أفيون الشعوب ^(٣٢) . والسحر مرحلة سابقة على أي شكل من أشكال الدين ، والاعتقاد في السحر دليل على ذكاء الإنسان في محاولته المستمرة التحكم في العالم، وإذا ما فشل السحر في إرغام الطبيعة على العطاء فإن الابتهاال الديني قد يحثها على ذلك ^(٣٣) . الدين أسلوب من الأساليب البدائية في التفكير الذي لا يزال يميز بعض الثقافات الدنيا في سلسلة التطور ^(٣٤) . فكل متدين هو بدائي ينتمي إلى ثقافة دنيا لم تتطور بعد . الدين كان مناسباً لطفولة الإنسانية ، أما الآن فإنه غير مناسب لها ^(٣٥) . الدين خطأ فكري ، ستؤدي العقلانية إلى إضعافه وإخفاقه عند أفراد المجتمع ككل ^(٣٦) . والاهتمام بالدين لا يكون إلا من الناحية التاريخية فقط ، لكنه لا يناسب المجتمع الحديث ^(٣٧) . خلاصة ذلك أن الدين بمعنى أو بآخر غير حقيقي وغير عقلي في المجتمعات الحديثة ^(٣٨) .

هذه هي التعريفات العامة للدين في تراث العلوم الاجتماعية، أما في علم الاجتماع

عندنا ، فهناك اختلافات حتى الآن في تحديد معنى الدين ، ولا زالت المناقشات مستمرة لإيجاد تعريف له ، وذلك حتى يمكن التمييز بينه وبين السحر من ناحية ، وبين العلم والفلسفة والحماس الاجتماعي والسياسي من ناحية أخرى .

إذا ذهبت إلى (ماكس فيبر) وسألته ماهو الدين ، قال لك : إنه سيحدده لك بعد أن ينتهي من دراساته عنه ، ثم تجد أنه بعد أن أنهى هذه الدراسات أو بعد أن انتهى من جزء كبير منها لم يصل بنا إلى التعريف المرتقب . إذا تركت (فيبر) وذهبت تلاحق علماء الاجتماع في محاولاتهم لتحديد معنى الدين لا تصل إلى شيء محدد . البعض الأول منهم ممن يمثلون ثقافات مختلفة واهتمامات متنوعة يعطون تعريفات تناقض بعضها بعضاً ، إلى درجة أن زملاءهم قالوا عنهم إنهم لا هم لها إلا التلاعب بالألفاظ . البعض الثاني يعد بأنه سيصل إلى هذا التعريف بعد أن ينهي بحوثه الأمبريقية . البعض الثالث يقول لك : كيف نبحث وساقش شيئاً غير محدد ؟ وإنه من الصعب تحليل شيء دون أن يكون لدينا معيار تعريفه .

أما عن المحاولات الفعلية لتعريف الدين : فهذا أحدهم يقول إن الدين هو طريق الخلاص الذي تعضده الجماعة . لكن زملاءه يقولون له الخلاص من ماذا ؟ من اللامعنى ؟ من المعاناة ؟ إن الطب يشترك مع الدين في هذا المعنى وفي هذه الوظيفة ، وإنه على الدين أن يسلم للطب بذلك ، خاصة بعد أن نمت المعرفة الطبية واتسعت . وهذا ثان يقول لك إن الدين يعني رفض الاستسلام للموت . وهذا ثالث يقول إن أي هدف حماسي أو أي ولاء قوي تشارك فيه الجماعة هو دين . وهذا رابع يقول إن الدين ماهو إلا نسق رموز تحاول خلق حالة نفسية عامة ومستمرة ودوافع عند كل الناس عن طريق تكوين مفاهيم عن النظام العام للوجود ، وتغليف هذه المفاهيم بحالة من القدسية حتى تبدو هذه الدوافع على أنها واقعة متميزة . هذا خامس يدخل تحت مفهوم الدين الحركات الواقعية والفاشية والعنمية والإنسانية والشيوعية . هذا سادس يرى أن الدين اعتقاد في كائنات روحية . هذا سابع يرى أن الدين بشكل أو بآخر تعبير عن الإحساس بالاعتماد أو التبعية لقوى خارج الناس . أما (دوركايم) فقد ترك بصماته واضحة في علم الاجتماع في مسألة تعريف الدين فقال : إنه نسق موحد من الاعتقادات والممارسات المتصلة بالأشياء المقدسة ، أي الأشياء التي تستبعد وتحرم وتحدد في جماعة أخلاقية متفردة تسمى الكنيسة لكل المنتمين لها (٣٩) .

- فإذا قلت إن هذه التعريفات تمثل درجة من الفوضى والتشوش والاضطراب لا حد

لها، وتخرج الناس من دائرة الدين المحدد والدقيق عند الله ليدخل تحته كل ما يعد ويقدر من دون الله ولو كان بقرة أو صليبا أو توتما، وأنها تهبط بالإسلام من علوه وتساويه بل وتقرب ما هو دونه ، وأنه لم يعد من المستطاع تأكيد وجود الله والمغيبات بنفس القدر الذي لا يمكن نفيها. ويصبح تحديد معنى الدين وما يرتبط به من مقدس ودنس ليس من الله عز وجل وإنما من الناس أنفسهم . وأنه كان يجب على علماء الاجتماع العرب حسم هذه المسألة بمفهوم الجرجاني عن الدين بأنه : وضع إلهي يدعو أصحاب العقول إلى ما جاء به محمد ﷺ ، وتأكيد أن الدين عند الله الإسلام .

أجابتك عالم الاجتماع :

- من قال لك إن علماء الاجتماع العرب يقرؤون الجرجاني ؟ وحتى إذا قرأوا له فإنه إما لا يفهمونه أو يرفضونه . إنهم يؤمنون إذا آمن العرب ، ويكفرون إذا كفر الغرب ، إلى درجة أنهم قد دخلوا مع العرب في لعبة التعريفات نفسها ، فعرفوا الدين بأنه سبق من الاعتقادات والممارسات سدى تستصعب جمعة من الناس من حلاله أن تفسر وتستحيب ما تشعر به على أنه مقدس (٤١) . وهكذا ترى أنه تعريف على لفظ العربي من لألف إلى الياء .

- وإذا سألت عن أصل الدين في علم الاجتماع .

أجابتك عالم الاجتماع :

- إن الأدب المتقدم ليس إلا صورة معقدة من الديانة التوتمية البدائية، وهي عادة أفراد لقيلة لحيوان أو نبات يعتقدون أنهم يحذرون منه . هذه التوتمية هي الشكل الأول للدين . ويتميز الإنسان بحس الاستطلاع الفكري، وقدرته على عقد مميزات والخروج منها بتعميمات . من هنا كان الاعتقاد الديني لأول إنسان في الأرواح المشخصة ويس في لقوى اللامشخصة ؛ ذلك لأن المبدأ الذي يعصيه الحياة هو الروح . ونزل هذه الاعتقادات محل اختبار وتجربة الإنسان . وتخضع للمحاولة والخطأ ، ويؤدي التعطش الفكري بالتدريج بالإنسان إلى الإيمان في قبيل من الآلهة أو لكائنات التي لها مسؤولية عن قضاء كبير من الظواهر . أو عن مصير الجماعة ككل ، وأخيراً يتوصل الإنسان بالحيل إلى الاعتقاد بوجود قوى مقدسة تحكم العالم وتحقق ضمناً يجب أن يفهمه الإنسان (٤٢)

- فإذا قلت : إن الدين الذي جاء به الأنبياء له اسم واحد مشترك هو الإسلام . وإن

الله تعالى قال في ذلك : ﴿ قُولُوا آمَنَّا بِاللّهِ وَمَا أُنزِلَ إِلَيْنَا وَمَا أُنزِلَ إِلَى إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَالْأَسْبَاطِ وَمَا أُوتِيَ مُوسَى وَعِيسَى وَمَا أُوتِيَ النَّبِيُّونَ مِنْ رَبِّهِمْ لَا نُفَرِّقُ بَيْنَ أَحَدٍ مِنْهُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُسْلِمُونَ ﴾ (البقرة ١٣٦) .

أجابتك عالم الاجتماع :

— قننا مراراً إننا لا نعلم بالتخصص (٤٢)، وإن الأسئلة التي يطرحها علم الاجتماع عن الدين كمسألة أصل الدين، لا يحجب عليها إلا علم الاجتماع والطريات السوسولوجية (٤٣) .

— فإذا قلت : إن كل الرسائل دون استثناء قامت وتقوم على التوحيد، وهذا أمر مشفوع بالتحدي أن يثبت علم الاجتماع نقيضه ، بدليل قوله تعالى : ﴿ أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ هَذَا ذِكْرٌ مِنْ مَعِيَ وَذِكْرٌ مِنْ قَبْلِي بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ . وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ ﴾ (الأنبياء ٢٤) . فماذا يقول علم الاجتماع في ذلك ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

— سبق أن قلنا إن ارسالات السماوية تم التعبير عنها وترجمت بلغات إنسانية ، واللغة كما أوضحنا ما هي إلا رموز (٤٤)؛ ولهذا فإن لعدم الاجتماع إجابته الخاصة بمسألة التوحيد بعيداً عن النصوص التي لا يقيم لها وزناً . إن التوحيد في علم الاجتماع مرحلة متأخرة من العبادة . هناك تطور من المبدأ الحيوى ، أي أن الروح والنفس هي المنظمة للكون إلى مرحلة تعدد الآلهة إلى الوحدانية . إن العقل الإنساني تطور ، وخاصة في تفكيره الديني . كان الناس في مرحلة طفولة الإنسانية ينسبون كل شيء إلى الدين وإلى الله ، ثم تطور تفكيرهم فنسبوا الظواهر إلى الطبيعة ، أما الآن فإن كل شيء يقع تحت الحقائق الكبرى للعلم الذى يفسر كل الظواهر (٤٥) .

— وإذا سألت : كيف نفسر عبادة الناس لإله واحد يحكم كل الخلق ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

— إن أصل الدين كما قلنا هو عبادة التوتيم . ومع نمو المجتمعات في الحجم والاحتكاك بين الثقافات وتقدم العلم والتكنولوجيا ، مزال اساس من الاثقال من عدة توتيم قديمة إلى أرواح الأسلاف أو آلهة المدينة أو القبيلة ، إلى مفهوم الإله الواحد الذي يحكم كل الخلق .

- وإذا سألت : هل لعلم الاجتماع رأي في الدين ؟

أجابه عالم الاجتماع :

- التدبير عندنا هو الحضور إلى دور العبادة ، أو العضوية في التنظيمات الدينية ، وعموماً كل إنسان عاقل عضو في مجتمع إنساني يعتبر متديناً (٤٧) .

- وإذا قلت : فلنأت إلى الإسلام بالتحديد ، أيعترف علم الاجتماع أنه يختلف عن النصرانية واليهودية والبوذية والهندوسية ، إلى غير ذلك من القائمة الطويلة من الأديان ؟

أجابه عالم الاجتماع :

- لأديان كلها عندما تعامل في معنى واحد ، ولا يحرج الإسلام عن ذلك باستثناء بعض الفروق الطفيفة التي لا تذكر . الإسلام في علم الاجتماع ظاهرة اجتماعية وحركة وتحرر دينية . ويعني بأنه ظاهرة اجتماعية أنه من صنع المجتمع ، ولا يحرج عن كونه تفسيراً لمعنى مجتمع في فترة تاريخية معينة ، نتج عن أوضاع اقتصادية أو اجتماعية في مجتمع معين وزمن معين . وهو أيضاً (حركة دينية) ، بمعنى أنه اعتمد على شخصية مؤسسه (محمد) الكارزمية ، وما تمتع به من قدرة على التعبير والإقناع التي جعلت الناس يلتفون حوله ، وأمكنه به تطبيق تعاليمه المحمدية في نظام اجتماعي حديد ، وقد مرت حركته هذه بنفس التطورات التي تمر بها الحركات الدينية الأخرى ، حتى تحوت إلى روتين عادي (٤٨) . والإسلام عندنا أيضاً تجربة مع العالم الماورائي بكل ما تعبیه كلمة تجربة من عدم إمكانية الوحي المقدس (٤٩) . هذه التجربة عبر عنها في شكل عقيدة وأسطورة تحاول الإجابة عن بعض الحقائق ، مثل سبب وجودنا ، ومن أين نحن ، وما الهدف من ذلك ، ولماذا نموت . وغالباً ما يتغير مفهوم ومحتوى الأسطورة حسب كل عصر باختلاف الظروف الاجتماعية (٥٠) .

- فإذا سألت : ومن الذي يشكل التجربة هذه ؟

أجابه عالم الاجتماع :

- إنه الإنسان ، هو الذي يشكل التجربة ، والمجتمع الديني هو المسؤول عن المشاعر والأفكار والأفعال التي تصنع الأديان (٥١)

- وإذا سألت : وماذا يقول علم الاجتماع عن النبي محمد ﷺ .

أجابتك عالم الاجتماع متحدياً قوله تعالى :

﴿ وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى ﴾ (النجم ٣) :

- نحن لا نفرق بين نبي يوحى إليه وآخر لا يوحى إليه ، كلهم عندنا أنبياء ، لكما نقسمهم إلى نوعين : نبي أخلاقي وهو الذي (يدعي) أنه يملك الحقيقة الدينية ، وأنه يستقبل الوحي الإلهي ، وله رسالة روحية تميزه عن غيره ، بحيث يقول إنه يفقد إرادة الله . وبني مثالي يقدم بنفسه نموذجاً للدين لكنه لا يدعي أنه يوحى إليه . محمد عندما من النوع الأول ، أما أنبياء الهندوس والبوذيين والصييين فهم من النوع الثاني (٥٢)

- فإذا سألت : ماذا تعنون بكلمة (يدعي) أنه يوحى إليه ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- المسألة عندنا ليست وحيّاً حقيقياً يأتي إلى محمد ، ولكنها صفة يتمتع بها سميها في علم الاجتماع الصفة (الكارزمية) ، سميها أيضاً (بالإلهامية) ، تخص شخصه هو ، ويفضنها يتميز عن أقرانه ويعامل بمقتضاها على أنه يملك قوى فوق طبيعية ، أو فوق إنسانية ، أو قوى خاصة محددة ، أو صفات معينة ليست في متناول اشخص العادي . وهذه الصفة الكارزمية مؤقتة ويست دائمة ، وينقاد أتباعه إليه بفعل الحماس وما يقدمه إليهم من كرامات تثبت الموهبة الإلهية لديه . ولا يحتكر الأنبياء فقط هذه الصفة بل إنها يمكن أن توجد عند الفايين ولاعبي الكرة ، كما توجد عند رجال العلم والأدب والسياسة والجيش (٥٣) .

- وإذا سألت : وماذا تقولون في السنة النبوية ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- ليست كتب البخاري ومسلم إلا بمثابة تعبير نظري عن هذه التجربة الدينية التي أشرنا إليها - لمرحلة ما بعد الأسطورة ، وتكمن أهميتها في توحيد التراث وتقنيته - اعتبار أنها تنظم وتفسر العقيدة على أنها سق معياري لا يسبعي الانحراف عنه (٥٤)

- وإذا سألت : وماذا تقولون في الجهاد ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- إن أحد معايير التجربة الدينية هو شدتها ؛ ولهذا فإن الغيرة والحمية في الإسلام

والجهاد ماهي إلا تعبير عن شدة التجربة الدينية (٥٥) .

- وإذا سألت : ألعلم الاجتماع قول في الكعبة المشرفة كما جاء في قوله عز وجل : ﴿ جعل الله الكعبة البيت الحرام قياماً للناس ﴾ (المائدة ٩٧) ؟ .

أجابتك عالم الاجتماع :

- قلنا نحن لا شأن لنا بالمصوص . إن الكعبة المقدسة عند المسلمين لا تختلف عندنا عن البقرة المقدسة عند الهندوس ، أو الصليب المقدس عند انصارى . إن الشيء الذي يوصف بالقداسة يختلف من شعب لآخر . والذي يقوله علم الاجتماع أن الكعبة والبقرة والصليب ليست أشياء مقدسة في ذاتها ، وإنما الذي أضفى عليها القداسة هو طبيعة المشاعر والاتجاهات التي يظهرها الناس نحوها . والقداسة عندما اتجه عقلي انفعالي يفصل بين الأشياء ، فيميز أحدها بالتقديس والآخر بعدم التقديس (٥٦) .

- وإذا سألت : وماذا يقول علم الاجتماع في امتناع المسلمين عن أكل لحم الخنزير امثالاً لقوله تعالى : ﴿ حرمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير ﴾ (المائدة ٣) ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- بعيداً عن النصوص التي لا شأن لها بها ، نقول : إن امتناع المسلمين عن أكل لحم الخنزير لا يختلف عن امتناع اهندوس عن أكل لحم البقرة ذلك لأن هذا الامتناع قيمة أخلاقية ارتبطت بمفهوم الناس عن المقدس (٥٧) .

- وإذا سألت : لماذا لم يرد مصطلح (المسجد) في دراسات علم الاجتماع عن الدين رغم أنهم يحللون الإسلام في ضوء نظريات علم الاجتماع ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- إن الموجهات اسطورية والأميريقية لعلم الاجتماع الديني مستمدة أصلاً من بديانة المسيحية ، عهد فإننا سنستخدم لفظ (كنيسه) بمعناها العام للإشارة إلى كل أسكن الحياة الدينية لأي جماعة (٥٨) .

- فإذا سألت : ولماذا لا يدرس الدين من منظور الإسلام؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- إن دارس اجتماع علمياً لا يدرس الدين من منظور معين، دائماً يدرسه في ضوء :

نظريات علم الاجتماع . والقرآن والسنة عندنا ليست مرجعاً في أمور الاجتماع والنفس . وعلم الاجتماع انديي أوسع من أن يكون إسلامياً أو مسيحياً أو يهودياً أو بودياً . فكل هذه الأديان هي المادة التي يستخدمها عالم الاجتماع ويحللها ويقارنها . لا أن يحاول عبثها حسب الدين المستمدة منه . ولو كان الإسلام أوسع من علم الاجتماع لتحول الأخير إلى لاهوت . ذلك الذي لا يبحث عن المعرفة وإنما يسعى وراءها من أجل مصالح دينية معتمدة دائماً على المذهب أو المعتقد الديني الذي تطلق منه (٥٩) .

- وإذا سألت : وماذا يقول علم الاجتماع فيمن يريد أن يؤسس علم اجتماع ذا نزعة دينية (إسلامية) مثلاً ؟

أجابه علم الاجتماع :

- إن علم الاجتماع ذا النزعة الدينية نوع من البحث يأخذ موجهاته واتجاهاته الأساسية من مصادر دينية وليس من نظريات علم الاجتماع ؛ ولهذا فإنه لا يدخل في مجال علم الاجتماع . إن علم الاجتماع قد يناقش بعض افتراضات عن طبيعة الإنسان مثلاً يرفضها هؤلاء المتديون . كما يرفض علم الاجتماع أي مناقشة قد تأخذ شكل الدفاع عن الدين . لأنها تعد عن محور علم الاجتماع . هناك في علم الاجتماع على سبيل المثال مدخل وطرق لا تصدر حكماً بالنفي أو التأكيد ما يعتز به المتديون وحباً صادقاً . لكن علم الاجتماع بصفة عامة يعتز ادعاءات الدين مجرد وقائع اجتماعية فقط (٦٠) .

- وإذا سألت : أنظرح بعيداً إذن كل كتب أصول الدين والفقه ؟

أجابه عالم الاجتماع :

- بإمكانك فقط أن تعده من تراث الدين الصحيح ، وتصم إليها مؤلفات كوت وماركس ودوركايم وماكس فيسر ، ثم عيبك أن تتقدم خطوة بأن تنظر إلى الآخرين على أنهم أكثر تحديداً فيما كتبوه عن الدين من علماء الفقه وأصول الدين ، وأن تعتبر أن جهودهم حلاقة ومهمة ، ثم تنظر في جهود تلامذتهم واستمرار هذه الجهود إلى أن يرتبط الدين بنظريات علم الاجتماع خاصة ، والعلوم الاجتماعية عامة ، وليس بكتب الفقه والشريعة وأصول الدين (٦١) .

— وإذا قلت : إن العقيدة ستضيع في هذا الإطار .

أجابك عالم الاجتماع :

— لا لن تضيع ، إنها ستدخل تحت لواء علم الاجتماع هي والممارسات والقيم والضوابط والأيدولوجيات .

— فإذا سألت : وماذا لو رفض الدين ذلك ؟

أجابك عالم الاجتماع :

— إنه سيحدث بين الدين وعلم الاجتماع صراع لاهوتي سيحول دون إثراء علم الاجتماع للمعرفة وإفادة المجتمع (٦٢) .

— وإذا قلت : إن علم الاجتماع يعضد العلمانية التي هي نقل جزء من المجتمع والثقافة من تحت سيطرة الدين إلى سيطرة العلم والتكنولوجيا، وترى في التنمية والبناءات الاقتصادية والسياسية الجديدة كبدايل عن تلك التي يقدمها التشريع الديني، بحيث يحول دون الاعتماد عليه ، ويقول بصراحة إنك لكي تكون علمانياً عليك أن ترفض اعتقادات أجدادك، وأن تجد أن تحديد ما لا تعتقد فيه أكثر سهولة من تحديد ما تعتقد فيه ، لكن المعروف أن الدعوة إلى تبني القيم العلمانية قد تنهار في وقت الأزمات والحروب ، فهل أعد علم الاجتماع العدة لذلك (٦٣) ؟ .

أجابك عالم الاجتماع :

— هذا صحيح ؛ ولهذا فإننا ندعو في هذه الحالة إلى العمل على تكامل شخصية الفرد بنوع من التقسيم المستقل، بمعنى ألا نقبل اعتقاد الفرد في الأديان المتوارثة (ولكن) بتوجيه أكثر يؤكد على القيم العلمانية ، فلا يحدث هذا الصراع العلني بين القواعد الأخلاقية ، وتحسباً لاحتمالات انهيار هذا التقسيم وإصابة الفرد باضطراب نفسي وعقلي ، فإن إعادة التقسيم للقيم الدينية لتكون في علاقة مع القيم العلمانية يساعد في ذلك كثيراً (٦٤) .

— وإذا سألت عالم الاجتماع عن دوره المحدد مع الجماعات الدينية التي يسميها بالمتطرفه ؟

أجابك :

— يقترح علم الاجتماع مع هذه الجماعات الآتي :

١ - تأسيس جماعات دينية عديدة منافسة تجذب الناس نحوها، بحيث تتنافس هذه الجماعات مع بعضها في العمل على تكييف أفرادها للظروف الجديدة في المجتمع . وترجم معظم جوانب الحياة والأفكار والقيم الدينية في سلوك عملي جديد ولكنه لا ديني بالمعنى المعروف ، وذلك للحيلولة دون وجود نسق عام مقبول لرؤية دينية صحيحة، مع التركيز على زيادة التأثير العلماني على هذه الجماعات بالطبع (٦٥) .

٢ - تأسيس العديد من التنظيمات والروابط والجمعيات التي تشبع الشعور بالارتباط والانتماء ، دون أن تفرض على أعضائها أية مطالب أو قيود أخلاقية، بحيث تستوعب هذه التنظيمات والروابط رغبة الأفراد في التعبير الذاتي، أو التعبير عن السخط على النظام ، أو إشباع النواحي الخيرية ، كمحاربة الإدمان والفقر ، مع التركيز على استخدام هذه الجماعات للرقص والموسيقى والحفلات والرحلات كأشكال جديدة معوضة عن التعبير الديني (٦٦) .

٣ - الاستفادة من تقدم التخصص وزيادة نسبة التعليم ، والاحتكاك بالثقافة الغربية في تشجيع ظهور جماعات الإلحاد والشك الديني (٦٧) .

- فإذا سألت : ماهو دور علم الاجتماع في الحيلولة دون عودة الشباب إلى الدين ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- لابد هنا من توجيه الشباب نحو الآتي :

أولاً : البحث عن بدائل دينية جديدة على حساب الدين المتوارث ، بشرط أن تركز هذه البدائل على الطابع الإداتي لا الجمعي، وأن يشجع الشباب على تمييز نفسه عن كل ماهو تقليدي ومتوارث ؛ ولهذا فإن علم الاجتماع يسלט الضوء على الحركات الشبابية ويرز أنها ثقافة مضادة لشباب حائر غير راض عن الإجابات التقليدية ، التي يرد بها على أسئلته التي يطرحها ويفسرها بأنها حركات لشباب يبحث عن الحب والقبول والانتماء الذي افتقده في حياته وعلاقاته الأسرية .

ثانياً : إقناع الشباب بأنهم ليسوا في حاجة إلى من يعلمهم أي شيء من الحياة ، وأنه ينبغي أن تعطى لهم الفرصة ليخبروها بأنفسهم .

ثالثاً : تعضيد الجماعات الإلحادية التي ترى أن الأديان ومتضمناتها ماهي إلا مغالطات يجب أن يتحرر منها عقل الإنسان (٦٨) .

ويساعدنا في ذلك بالطبع خطوات مهمة أخرى هي :

١ - إحالة مهمة التنشئة الاجتماعية برمتها إلى المدارس والجماعات بعد فصل هذه التنشئة عن الدين (٦٩) .

٢ - اعتبار الدين مسألة شخصية وخاصة في علاقته بالسلوك السياسي والاقتصادي والاجتماعي .

٣ - زيادة الفحوة بين عالم الدين والشخص العادي ، مع العمل على تعميق الهوية بين الدين وممارسات الأفراد في حياتهم اليومية .

٤ - تشجيع التسامح إزاء وجود الاختلافات الدينية مع العمل على سيطرة نسق القيم العلمانية (٧١) .

٥ - الحيلولة دون وصول الشباب إلى الحقيقة المطلقة عن طريق الدين ، والتأكيد لهم على أن الوصول إلى هذا التسامي الذي هو الله لا يحتاج إلى نبي ، أو إله وحي إلهي ، وأن على كل إنسان أن يبحث عنه بالطريقة التي تروق له .

- وإذا سألت : ألا زال علم الاجتماع يصبر على فصل الأخلاق عن الدين ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- نعم ، بل إن علماء الاجتماع يسعون إلى إحداث تعبيرات أساسية في شكل الأخلاق الدينية . هذه التغيرات والتحديات الأخلاقية تعتبر كعوامل مهمة في إحداث تحولات دينية واجتماعية يتم التأكيد فيها على أنه ليست هناك أخلاق دينية - مهما كانت أصالتها - في عزلة تامة عن الأحداث والظروف الاجتماعية والاقتصادية والسياسية في المجتمع الذي نبعت منه (٧٢) .

- وإذا قلت : إن هذه التحولات الأخلاقية المفصولة عن الدين ستؤدي حتماً إلى

انهيارات نفسية وعصبية ، فماذا أعد علم الاجتماع لذلك ؟

أجابك عالم الاجتماع :

- ها يقوم علم النفس والتحليل النفسي بأدوارهما عن طريق تقديم بدائل عن الدين ، للتخفيف من حالات القلق وعدم الضمائية التي يصاب بها الناس بسبب مواقف الضغوط المتعددة ، ويلزمها احتواء علماء الدين ورجالهم إلى دراسة مسائل عنه

النفس والتحليل النفسي كما حدث في الغرب (٧٣) .

- وإذا سألت : ما الذي يقصده علم الاجتماع بتحويل الدين إلى مؤسسة متخصصة مثل التعليم والاقتصاد والمياسة ؟ وماذا يعني بشغل التنظيمات الدينية بالأنشطة العلمانية وترتيب الدين في شكل بيروقراطي ؟

أجابتك عالم الاجتماع (٧٤) :

- إننا نسعى إلى أن يتحول الدين إلى جزء من نظام اقتصادي كبير . على أساس أنه ليس صاحباً للمجتمع الصناعي المعاصر؛ ولهذا فإن تحويل الدين إلى مؤسسة متخصصة كالتعليم والاقتصاد يعمل على عدم تثبيت الدين ورموزه ، تم اقتلاع الأسس الدينية من جذورها (٧٥) . بعد أن نكون قد تمكنا من إحداث تطورات داخلية في العقيدة والشعائر ، بحيث تتناسب مع ظروف المجتمع الحديث وما يترتب على ذلك من عزل الدين والقيم الدينية المتوارثة أو رفضها تماماً ، وقناع الناس أن المتدينين ما هم إلا قطاعات محدودة من الناس ، وبهذا نحيل الدين كنه إلى أوقات وأرمنة محددة ، وها يفتح الصريق أمامنا فنقدم تفسيرات لادينية عن أصل العالم ومكان الإنسان فيه . فيمقد بذلك اساس انتماءاتهم الدينية (٧٦) .

- وإذا سألت : هل هناك علاقة بين الجهود المبذولة للقضاء على الدين وبين هذه الطقوس والمراسم والاحتفالات التي يراها الناس في وسائل الإعلام عند استقبال رئيس قادم ، مثل رفع الأعلام ، وضرب المدافع ، وحرس الشرف . والموسيقى ، وكذلك الاحتفالات بالأعياد الوطنية والدورات الرياضية وغير ذلك ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- في كل هذا تقوم الحكومة بشيء مهم جداً ، وهو أنها تمزج نفسها وتحيط نفسها بهالة مقدسة ، بحيث لا يظهر للناس أن الولاء الكامل منهم للحكومة ولاء علماني . وإنما هو ولاء شبه ديني يتم فيه تسخير الدين لحفظ القيم الوطنية العليا ، مع العمل على زيادة الاعتقاد فيها على أنها قيم مطلقة عليا (٧٧) .

- وإذا سألت : هل هناك محاولات ضد الدين يمكن وضع اليد عليها مباشرة على المستوى العالمي ؟

أجابتك عالم الاجتماع :

- نعم بالتأكيد .. أما لاحظت نغمات السلام اعلمي وبقاء الإنساني ؟ إنها تهدف إلى تحديد دور جديد للدين في هذا العالم المتغير، بالتأكيد على عدم كفاءة معايير الدين التقليدية التي يصعب الامتثال لها في المجتمعات التي تتغير بسرعة ؛ ولهذا فإن الدور المقترح هو (تأمين سلام العالم والبقاء الإنساني) بالصورة التي هو عليها الآن . ومن ثم تسقط أساسيات الدين المرتبطة بالإيمان والكفر، ليدخل الدين والعالم في علاقة مختلفة تماماً عما كانت عليه من قبل (٧٨) .

ومن ناحية أخرى أنسبت الفائدة العظمى التي يجنيها من اشتراك علماء الشرق في المؤتمرات الدولية التي يعقدها علماء العرب عن الدين وغير الدين . يسعد علماء الشرق بفعل عقد القصر التي تملكهم باشتراكهم في هذه المؤتمرات ، لهذا نجدهم يقدمون إلينا بأمانة كل معاني الظواهر التي يريد دراستها وحن نقدم إليهم (الطرق النقدية الغربية في دراسة الدين) ، التي تسود عادة حو المؤتمرات . ويقوم علماء الشرق بدورهم باستخدام هذه الطرق مع أديانهم ومجتمعاتهم (٧٩)، مما أدى إلى إسهامات مهمة في طريق التخلص من الدين بيد أبنائه أنفسهم .

بقي أن نشير في النهاية إلى أن الدولة منحت في عام ١٩٨٣ أي العام التالي منحها كتاب الدكتور بيومي حائزتها التشجيعية، جائزة تشجيعية أخرى للدكتور (علي عبد المنعطي محمد) - أستاذ الفلسفة بجامعة الإسكندرية أيضاً - عن كتابه : « سورين كير كيشارد مؤسس الفلسفة الوحدوية المسيحية » . ومن المعروف أن كير كيشارد هذا فيلسوف وجودي ديمركي ، يرى أن الإيمان لا يتم إلا بتأمل باطني داخلي وليس بمتابعة تعاليم الكتب المقدسة .

ماذا تبغي الدولة من وراء ذلك ؟ إنها تتحالف مع العالم في الخارج ومستشرقيه المحييين والعلمانيين في الداخل في إحكام الحصار على الإسلام ، سعياً لتدميره على المستوى العقائدي والفكري ، وعلى مستوى الشعائر والممارسة .

الهوامش

انظر تفصيلا الكتاب الذي حصل على جائزة الدولة التشجيعية في علم الاجتماع :
 محمد محمد يومي ، علم لاجتماع مدني ، دار المعرفة الجامعية ، الطبعة الثانية الإسكندرية ١٩٨٢ (مع
 ملاحظه أن هذا الكتاب قد طبع منه ثلاث طبعات ودرس في أكثر من جامعة عربية) تم مساعد إجابات الحوار
 من الكتاب على النحو التالي :-

- (١) مقدمة عاطف عيث للكتاب ص (ث) . (٢) تابع ص (٢٥ ، ٧٤) ٧٨ - ٧٩
- (٣) المقدمة ص (ش) . (٤) ص (٦٧ - ٦٨) .
- (٥) ص (٤٩) . (٦) ص (١٠٢) .
- (٧) ص (٣٢٩) . (٨) ص (٣٧٩) .
- (٩) ص (٧٣) . (١٠) ص (١٠٤ - ١٠٥) .
- (١١) ص (٣٧٥) . (١٢) ص (٢٠٨) .
- (١٣) ص (١٠) . (١٤) ص (١٦٤) .
- (١٥) ص (٣٧١ - ٣٧٠) . (١٦) ص (٢٠٨) .
- (١٧) ص (٤٥) . (١٨) ص (٤٢ - ٤٣ ، ٤٧ ، ٦٣ ، ٦٦ ، ٧٩) .
- (١٩) المقدمة ص (س) ، (س) ، (١٦ ، ٤٢ ، ٤٧ ، ٤٨ ، ٥٠ ، ٦٣ ، ٢٥٦ ، ٢٨٩ ، ٢٩٣ ، ٢٩٤ ، ٣٠١ ، ٣٧٥
- (٢٠) ص (٤٩) . (٢١) ص (٣٠٥ ، ٩٥) .
- (٢٣) ص (٩٩) . (٢٤) ص (٤٩ - ٥٠) .
- (٢٥) ص (٣١١) . (٢٦) ص (٣٠٢) .
- (٢٧) ص (٢٠٨) . (٢٨) ص (٩٤) .
- (٢٩) ص (٩٤) . (٣٠) ص (١١٧) .
- (٣١) ص (١٠٩ ، ١١٢) .
- (٣٢) ص (٩٨) . (٣٣) ص (١١٧) .
- (٣٤) ص (٩١ - ٩٤) . (٣٥) ص (٣٦ ، ٣٧ ، ٦٥ ، ٦٦) .
- (٣٨ ، ٣٩) ص (١٧٣ - ١٨٣) .
- (٤٠) ص (٩٦ - ٩٧) . (٤١) المقدمة ص (س) .
- (٤٢) ص (٩) . (٤٣) ص (٤٩ - ٥٠) .
- (٤٤) ص (٩٣) . (٤٥) ص (١٠٦) .
- (٤٦) ص (١٨٥) . (٤٧) ص (١٦ - ٢٥٨ ، ٢٨٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦٢) .
- (٤٨) ص (٢٨٥ ، ٢٩٣) . (٤٩) ص (٣٠٦ ، ٣٢٧) .
- (٥٠) ص (٣٠٩) . (٥١) ص (٣٥٢ - ٣٥٤) .

(٥٣) ص (٣٠٧)	(٥٢) ص (٢٧٧ - ٢٨٠)
(٥٥) ص (٣٠٠)	(٥٤) ص (٢٩٧)
(٥٧) ص (٢٦٠)	(٥٦) ص (٣٠٤)
(٥٨) المقدمة - صفحات ر، س، ت، ث، ي، أ.	
(٦٠) المقدمة ص (ك)	(٥٩) ص (ر، ث، ٦٩ - ٧٣)
(٦٢) ص (١٦، ٢٣٧، ٣٧٧)	(٦١) المقدمة ص (ك، ل)
(٦٤) ص (٢٣٣، ٢٣٥، ٢٢٩، ٢٣٩، ٢٥٠)	(٦٣) ص (٢٢٥، ٢٣٠، ٢٣٨، ٢٦٥)
(٦٦) ص (٢٢٤ - ٢٢٥)	(٦٥) ص (٢٦٨، ٢٧١)
(٦٨) ص (٢٣٦)	(٦٧) ص (٣٨٤ - ٣٨٥)
(٧٠) ص (٢٣٤)	(٦٩) ص (٣٨١)
(٧٢) ص (٢٢٩ - ٢٣٣)	(٧١) ص (٢٢٤، ٣٣٨)
(٧٤) ص (٢٢٩)	(٧٣) ص (٣٧٧)
(٧٦) ص (٢٣٢)	(٧٥) ص (٢٣٥)
	(٧٧) ص (١٥)

الفصل السادس عشر

المسلمون الفيبريون

نموذج آخر لمعاداة الإسلام

الفصل السادس عشر

المسلمون الفييريون

نموذج آخر لمعاداة الإسلام

(المسلمون الفييريون) نسبة إلى العالم الألماني (ماكس فيبر) ، هم جماعة محدودة من رجال الاجتماع في بلادنا، تبوأوا فكر هذا العالم ، وأخذوا على عاتقهم مهمة نشر هذا الفكر وإعداد ما يسمى بالمكتبة الفييرية التي تترجم أعماله إلى اللغة العربية.

كان (ماكس فيبر) يكن عداً عميقاً وكراهية شديدة للإسلام ، ولم يكن يتعامل مع الإسلام بصورة علمية أو نزيهة ، إنما كان عنصرياً ينتقد الإسلام بطريقة تعكس كل صور الحقد والتحيز الأوربي ضد هذا الدين في القرن التاسع عشر . كان الأوربيون ينظرون إلى الإسلام على أنه الخطر الرئيس العسكري والخلقي للمسيحية، وكانوا يرجعون نجاحه وقوته وعظمته إلى عنف وهمجية ودهاء المسلمين . كانوا يعتبرون الإسلام دين : ترمت ، وشهوانية جنسية ، وحريم ، وسحر ، وشعوذة ، وفوضى .. وقد عكست كتابات (ماكس فيبر) عن الإسلام مختلف أبعاد هذه الصورة القائمة .

ولا يقل المسلمون الفييريون عداً للإسلام وكراهية له عن عداً وكراهية أستاذهم الألماني ، لكنهم لا يصرحون بهذا العداً مباشرة ، وإنما يستنبطونه ثم يعبرون عنه على لسان أستاذهم هذا أو على لسان علماء الغرب ، وهم لا ينسون بكلمة واحدة دفاعاً عن الإسلام ، وإنما تركوا هذه المهمة لعلماء الغرب أيضاً ذراً للرماد في العيون .

المسلمون الفييريون متغربون ماركسيون في آن واحد ، وعقلايون علمانيون في آن واحد أيضاً . تدربوا في أوربا والولايات المتحدة . الغرب هو مركزهم الفكري ، وهو إطارهم المرجعي الذي يفهمون من خلاله إسلامهم ومجتمعهم وعالمهم . إنهم مؤسسون بأن ما يسمى (بعلم اجتماع الفهم) عند فيبر ، وأطروحته عن (الأخلاق البروتستانتية ونشأة الرأسمالية) إنما جاءت لتناسب المجتمع الإسلامي الذي يمكن تحليله وفهمه

الإسلام (التقليدي) لا يتفق عندهم مع النظرة العلمية، ولهذا يرون أن عليهم واجب تقديم المصاهيم الأوربية لإعادة تفسير الإسلام على نحو يحاول التوفيق بينه وبين الثقافة الغربية، بحيث يتساوى مع الأسس الإرشادية للفكر العربي . يحبرون تلاميذهم أن الإسلام النقي متوافق مع العلوم والمجتمع الحديث، وإذا حلوا إلى أسادتتهم الغربيين يقوسون لهم إن الدين الإسلامي يعطل العلم ويقف في وجه التقدم . يؤمنون كالمستشرقين بأن الإسلام مثل المسيحية ينتمي إلى مرحلة أدنى من التطور الإنساني، وسيستبدل نهائياً بعقلانية . إنهم يسمون بأن الجماهير لا تقبل فكرهم، لكنهم يطمئنون أنفسهم بأن العامة تحتاج إلى دين عاطفي رمزي، وأنه من الصعب للفكر الحر الذي يمتنونه أن يتصر؛ لأن الجماهير لا تحب العقل، ولهذا يعيشون محصورين مع قلة من المثقفين والحدائين الذين يشاركونهم نفس هذه الأفكار . يخدعون الناس بقولهم إن الدين عامل مهم لتماسك المجتمع، وهم في حقيقة أمرهم - كأستاذهم - لا يعبؤون بالدين، وينظرون إليه من زاوية مدى منفعة للمجتمع .

لا يحرو (المسلمون الفيريون) على الجهر بالعلمانية إلا وسط حاصتهم، لكنهم يتحدثون كمن أخواهم عن (العقلانية) . تظن الناس أن العقلانية من الإسلام لأن الدين والعقل في الإسلام متساندان، لكن الناس تجهل أن العقلانية هذه تعلي من قيمة العقل في مواجعة الإيمان، وأنها حركة ضد الدين وضد الكتب المنزلة، ودات نظرة لفعية تعطي وربما كبراً لمناقشات علمية والتاريخية المصادة للإيمان .

تسى (المسلمون الفيريون) الحصوص اترئيسة التي حددها لهم معلمهم الألماني عن العقلانية، فعرفوها بأنها ازدياد الحسائية والسيطرة المنظمة على جوانب الحياة الإنسانية على أساس قواعد ومنظورات لأشأن لها بدين أو رسالة . إنها تعني عندهم إحلال النظم القصائية والقانونية محل شريعة الله، لأن شريعة الله عندهم تقوم على التعسف في اتخاذ القرارات . وتعني العقلانية عندهم أيضاً تحرير الإنسان من الإيمان بالله؛ وبالدين، وببغيبات.. ترحمة لقوبهم بتحرير الإنسان من محافوف ومن العالم ادي لا يمكن التسو به، ومن القوى السحرية الموقية بحيث لا تصبح هناك قوى غامضة لا يمكن حسابها ويمكن أن تقوم بدور ما . العقلانية عندهم تعني أن الموت حدث لامعنى له، وأن الإله بلا قوة، وأنه غير خالد، وهناك فقط آهة متنافسون لاحول لهم ولا قوة . الإله القديم أصبح ميتاً أو شبه ميت، ولن تولد آهة أخرى بعد (تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً) .

العلم يعج عندهم بقيم حريئة ومتعارضة، و يبقى سهو في الحياة أمر غير ممكن،
كنهم يرون أنه بمقدورهم تحقيق درجة من التيقن من وجودهم من حلال قبول
مسؤوليات جديدة . لا مكان للدين عندهم إلا في دائرة العلاقات الشخصية، ويجب أن
يترك الدين للاختيار الشخصي الخالص . القيم عندهم ليست هبة من الله، ولكنها قيم
نفعية تحقق مصالح جزئية وعملية معينة ، وأن على الإنسان أن يحري اختياره بين قيم
حريئة وغير ثابته . الأخلاق أرضية عندهم وليست من عند الله . في عالم الأخلاق
العملية يصبح الناس أكثر إدراكاً بأن الأخلاقيات متاحة فعلاً ، أو اني قد نصح متاحة
ليست بالضرورة طبيعية ولا من عند الله، ويجب أن يتحول الدين عندهم إلى تدين
علماني يقبل القيم الدنيوية المسيطرة .

يضمح (المسلمون الميريون) يوماً أن تفرض لعلمانية نقرار سياسي إذا ما حابت
جهودهم في فرض مخط عربي علماني على المجتمع الديني الإسلامي . نقصاء على
الإسلام أمر مستحيل بالنسبة إليهم؛ بهذا فهم يعملون على إعطاء الإسلام وطبقة
اجتماعية، بمعنى أن يسمحوا له بأن يكون مورداً من موارد اشقافة القومية والتكامل
الاجتماعي مع الحيولة دون دحوله القطاعات : السياسية ، والقانونية ، والتعليمية . إنهم
سعداء بإحكام الدولة قصتها على نظام التعميم الاشتدائي والناووي والجامعي ، كنهم
ينتظرون صرة قاضية ونهائية للتعليم لديني حتى يقطع مدد الخراء المتخصصين في
لأمر الدينية . السيطرة العلمانية على التعميم الديني أمر يثلج صدورهم؛ لأنه سيفصل
الدين والتعليم الديني عن القيم والنظم بمصمون حديث وعقلائي، وسيخرج بهم قادة
دينيين بعقلية غربية وسياسية .

يأمل (المسلمون الميريون) يوماً أن تتحقق العلمنة الكاملة حتى تصل إلى أدق
التفاصيل في الملبس والكتانة والسوك، وحتى في تفاصيل العبادات الإسلامية، وإنه ليوم
عظيم عندهم أن يسكت صوت الآذان ، وأن تدخل الأحذية ودورات المياه والمقاعد إلى
صحن كل مسجد ، وتمنع الكتب الدينية والشرائط الإسلامية . يحرق قلوبهم أن يحصر
المئات لشيوخ يتحدث في قصايا الدين ، بينما تكون القاعة شبه خالية إذا حضر حديثي أو
متغرب ؛ ولهذا يصابون بالإحباط لأن جهودهم في تغيير مفهوم التدين لدى الشباب لم
تأت ثمارها بعد . محاولاتهم لإخراج المرأة من حصن الشريعة المبيع لم ولن تهدأ .

من أترر مؤلفات أستاذهم كتاب : (الاقتصاد والمجتمع) . عالج فيبر الإسلام في
هذا الكتاب معالجة محثورة بالعداء والكراهية . الإسلام عنده دين السادة، حذوره

مسيحية يهودية، ما كان أبداً دين تقوى وحلاص، وإنما هو دين محاربين من طبقة اجتماعية معينة، ويعتمد نجاحه على الانتصار العسكري على الأرض. العنائم هي المحرك الأول للصحابة الأوائل. احتياجات المسلمين كمقاتلين هي التي حددت النظرة الإسلامية للعالم. كل المسلمين عند فيبر انتهازيون، أخذوا رسالة النبي وطوروها لتتطابق مع أحوالهم المعيشية. الجهاد عند فيبر يعود إلى جذور يهودية طور منها الإسلام فكرة الجهاد المقدس. المسلمون كانوا يخضعون الكفار لأعراض تتعلق باجزية بدلا من إدخالهم الإسلام. أخلاق الإسلام أخلاق متعة حسية ورفض للعالم. النساء في الإسلام هم غرض هذه المتعة. الشهوانية تسيطر على الإسلام حتى إن الآخرة في الإسلام هي جنة شهوانية للجدي. لم ينجح المسلمون في اختيار خليفة لرسول الله (ﷺ) مباشرة بسبب نظام تعدد الزوجات. هذا هو ما علمه لهم (فيبر).

خرج الأستاذ الألماني على العالم بفكرة (الكارزمية) أو (الإلهامية) التي نسبها إلى الأنبياء، وراح رجالنا كالبهائم يطبقونها على النبي (ﷺ). السلطة الكارزمية عند فيبر سلطة لشخص له نوع من القداسة أو البطولة وبعض الخصائص النادرة، وهي سلطة فحائية استكارية تحتوي على تناقضات، وغير ثابتة ولا مستقرة، تعتمد على بعض الأعمال السحرية أو الخارقة للعادة. يتبع الناس هذه السلطة لأن النبي يستطيع أن يقدم الدليل الواقعي على سلطته في ضوء السحر والعطايا. يتعامل الناس مع النبي في ضوء معايير نفعية أو مادية، وتجري العلاقة بين النبي وأتباعه على غرار علاقة السيد بالعبيد: (الهيئات مقابل الخضوع).

لم يكن النبي (ﷺ) عند فيبر هو النبي الذي نعرفه، إنه رجل بنى سلطته على السحر. يدعي بأنه يوحى إليه، وأن القرآن الذي أتى به معجزة، وأنه ينتمي لسلسلة الأنبياء: إبراهيم، وموسى، وعيسى.. (عليهم السلام)، كل ذلك محض ادعاء عند فيبر. اتبع الناس النبي سعياً وراء الهدايا الملموسة والعنائم. كان الأساس الرئيس لدعوته هو حل المشاكل التجارية، ولأنه كان تاجراً ومتعبداً فإنه استطاع في خلوته أن يدرك بوضوح أهمية تنظيم رغبات المقاتلين في الحصول على الغنائم. إنه رجل صاغ رسالته التوحيدية في ضوء المصالح العسكرية، واستفاد من صياغة الناس لرسالته في ضوء حياتهم ومصالحهم الاقتصادية. تزوج النبي السيدة خديجة - رضي الله عنها - لأنه استطاع بهذا الزواج أن يخلو في غار حراء، ومع هذه الخلوات المتكررة راح يفكر في مشاكل المجتمع، ويتعزى في وفاة طفليه، واستطاع بهذا الزواج أن يدخل في جماعة الصموة من

رؤوس الأموال والتجار. الشهوة الجنسية عند الرسول كانت هي أساس التعاليم القرآنية
عن الأسرة والزواج

ترجم (المسلمون الفيبريون) كل ذلك إلى العربية، ولم ينسوا بكلمة دفاع واحدة
حتى ولو في حاشية ترجماتهم، لا عن الإسلام ولا عن الرسول ﷺ. ولم يقف بهم
الأمر عند هذا الحد، فإنهم - وتحت علم (أمانة النص) و (احفاظة على الروح الأصلية
للنص) - طعموا الإسلام في الصميم، فقلوا لنا على لسان علماء الغرب أن الله دمية حية
(تعالى الله عما يقولون)، وأن الله إسقاط لطبيعة الإنسان بصورة نقية، وأن الحج طقس
شبه وثني، وأن الإسلام دين فقهي جاف لا يشبع إلا القليل من الحاجات العاطفية، وأن
الإسماعيلية استطاعت أن تقدم إطاراً كاملاً من المعتقدات، وأنها بديل فكري للنسبة، وأن
كل الصفات التي يحلها لباس على الله صفات إنسانية، وأن الاعتقاد بأن الله يحق
الإنسان تحول الآن إلى اعتقاد بأن الإنسان هو الذي يخلق الله، وأن الدين انعكاس لعالم
خرب سجن فيه الناس، وأن النضال ضد الدين هو نضال مباشر ومستمر.

نقل إلينا (المسلمون الفيبريون) طعنات (رودنسون) للإسلام دون أدنى تعليق من
جانبيهم، وصموا معها طعنات الكتاب الأوربيين أيضاً. محمد (ﷺ) إما كان سوباً من
الناحية النفسية ولكنه غير مخلص في (ادعاءاته) بالنسبة لرسالة الله تعالى، وإما كان
مخبولاً وصدق في رسالته النبوية. المحتوى الديني للقرآن غير صحيح، وهو ليس برسالة
منزلة. قد يكون الرسول ﷺ عاقلاً ومخلصاً لكنه كان مخطئاً؛ لأنه قبل معتقدات
نفسية غير ذي بال. القرآن عند (رودنسون) تولد من اللاشعور عند النبي، وتمثل في
عناصر الكلمات التي تواردت عليه ومن عناصر تجربته الفعلية ومضمون أفكاره
ومناقشاته التي سمعها، ثم ظهرت مرة أخرى مجزأة متغيرة في شكل جديد هو القرآن،
أي أن النبي خلق القرآن من حلقة اللاواعي عن طريق إعادة خلق تجاربه ومعارفه السابقة
التي تحصل عليها بالخطأ.

كل هذه الطعنات في النبي وفي الرسالة وفي القرآن ترحمها لنا (المسلمون
الفيبريون) دون أن ينسوا بكلمة دفاع ولو في حاشية ترجمتهم. قبلوا مفهوم
(الإلهامية) أو (الكارزمية) عند فيبر وطبقوه على نبيهم، ولأنهم متغربون قالوا إن
الله (فكرة) أي ليس بحقيقة. وإن الإسلام (ظاهرة) لأن الغرب علمهم أن الدين
ظاهرة اجتماعية، ودخلوا جحر الضب الذي دخله الغرب قبلهم، فاعتقدوا أن الإسلام
ظاهرة عميقة ومعقدة في حين أن الظاهرة تعني عند الغرب أي موضوع أو واقعة يمكن

ملاحظتها و تعرف عليها عن صديق أخواس وتعتمد على التجربة والخبرة الحسية . فمدنى كإن الله تعالى والملائكة والجن و تسبى صر و حنة والنار والنعت و الحسب تخضع للخبرة الحسية والتجريب ؟

قبل (المسلمون الفبيرون) مقولات أستاذهم ليس لأنه يرى أن لأحلاق الرأسمالية والعلمانية توافق بلاد المسلمين. ولكن لأنهم تعلموا ودرسوا هذه المفاهيم في بلاد الغرب . قبلوا الفكر العقلاني العربي برحابة صدر، وإذا راجعهم قاموا لك : إن العلوم الحديثة كانت في الأصل عربية، وإن اتقدم الأوروبي يعتمد كثيراً على منجزات الإسلام في آسيا، وإنما سترد من الغرب ما كان لنا أصلاً . لقد وصلت بهم الملائكة وانعدام الإدراك إلى قبول المفردات التي حددها لهم العرب لفهم الإسلام وفهم العالم . ترجموا لنا دون تعليق أن الإسلام جاف وأنه ليس ديناً بالمرءة . أثرت عليهم المفاهيم اندور كائمية والماركسية مثلما أثرت على أستاذهم، فعرفوا لنا الدين دون الاعتراف بالله أو بالغيبيات . صوروا العلاقة بين الله والإنسان على أنها علاقة بين إنسان وإنسان . ردوا علاقة بين الله والإنسان إلى أساس مادي يسير وفقاً لما يسمونه بالعلاقات الإنتحائية ، فالله هو السيد وأساس هم العبيد (بالمعنى الإقطاعي) . أصوات الجن وآلهة القبائل استبدلت عندهم بتمكلم رئيسي هو (الله) ، يتصل بالناس على مسافة اجتماعية بعيدة .

نقلوا إلينا عن أستاذهم أن الإسلام يتبنى اتجاهها شهوائياً خالصاً، خاصة تجاه النساء، والكماليات، والملكيات، وأن الإسلام اعتبر للنساء عرضاً للمتعة الجنسية، وأن النبي رجل شهواني، وأن دينه هو دين العطور والبخور وتهذيب الحشى . الأمانة مع بصوص فيهر جمعهم بترحمون لنا كل ذلك؟! ولو كانت لهم أمانة مع العقيدة لأرروا بصوص ما ترجموه بأنفسهم عن أسباب هذا العداء الشخصى من جانب فيبر للإسلام ولسي عليه السلام . هذا العداء الذي ارتبط بموقف فيبر من العلاقة بين الدين والجنس ، وكيف أن سيرة فيبر الشخصية والجنسية والعائلية والاجتماعية أثرت بصوص على تحليله وبظننه للإسلام .

لم يكن وهذا (الأستاذ) على وفاق، ليس في قضايا السياسة والدين فقط، وإنما أيضاً في علاقتهما الشخصية والجنسية . كانت أمه كما ترجم المسلمون الفبيرون باردة حشياً . تروح فيبر من إحدى قريباته . ثم يستطع مدرسة الحسن معها لعجزه الجنسي، وسم يستطع أنوم بسبب خوفه من حالة القذف الليلى الذي لم يكن بمقدرته التحكم فيه . نجح في ممارسة الجنس مرة واحدة فقط في حياته مع امرأة رنا بها في أواخر الأربعينات من عمره . ولهذا كانت مشكلة فيبر الجنسية هي المفتاح لفهم بظننه إلى الإسلام . يقول

(ب . بيرس) في ذلك : (لم يكن فيبر قادر على أن يتخلى العوائق العاطفية التي أوجدتها الظروف الجنسية في حياته الشخصية وهو يتعامل مع الإسلام والرسول . لم يستطع أن يكون حيادياً في تحليلاته بسبب ما ألم به من ظروف) .

شرح فيبر أخلاق الإسلام في ضوء نظريته للأخلاق البروتستانتية . عالج القيم في الإسلام كشيء ثانوي . عادى الإسلام تمثيلاً مع الاتجاه الأوروبي المعادي . ومع عداوة المستشرقين للإسلام وعلى رأسهم (كارل بيكر) . درس (فيبر) نشأة الإسلام في ضوء نظرية احتمالية اقتصادية . ترجم لنا (المسلمون الفيبريون) تفسير ماركس للدين بأنه ليس له محتوى في ذاته ، ولا يستمد حياته من السماء وإنما من الأرض ، وأنه يقضى بقضاء الواقع . (ولم يعقوا بكلمة) . نقلوا ما انتهاج (بنجر) بهزيمة عبد القادر الجزائري واحتلال فرنسا للجزائر ، وكيف نظر (إنجلز) إلى المسلمين في الجزائر على أنهم أمة من بدو الصحراء ومن البصوص لا يؤسف على ضياع حريتهم ، وأن الفرنسي الحضري الصناعي المتفتح فكراً أفضل من هؤلاء البرابرة (ولم ينبسوا بكلمة) .

أجمع الباحثون الغربيون على أن لغة (فيبر) لغة علمية معقدة ، وأنه يعالج موضوعاته بطريقة فلسفية عميقة جداً ، وأن كتاباته تتميز بالصعوبة والعموض ، وأن الدراسة المتعمقة لعلم الاجتماع عنده تجعله أكثر تعقيداً وتشعباً . قضاياه غير متسقة ومن الصعب إيجاد تفسير موثوق به لفكره ونظريته . وأن أية محاولة للتعرف على ما الذي يعنيه فيبر حقاً هي بالضرورة محيية لآمال . يقوم علم الاجتماع عنده على أهمية فهم (ادعاءات) الفاعل قبل الشروع في تفسيرها . وعند دراسته للإسلام وللبي ^{سنة} كان هو أول من تحلى عن مبدئه . هاجم الإسلام ولسي رغم محدودية الدراسات الألمانية عن الإسلام ، ورغم عدم توافر المعلومات الواقعية عنده وعدم وجود تفسيرات لقرآن لديه .

تعقيد وعموض وصعوبة وعدم اتساق في فكر (فيبر) ، وتأخير وعداء وتعد منه على الإسلام وسبه . كل هذا يعترف به الباحثون الغربيون . أما أتباع فيبر في بلادنا فيقولون إن فكره يصلح صلاحية دمة دراسة مجتمعاتنا . (فيبر) عندهم رجل مبجل ومحترم وشط ودو شخصية ساحرة وقوية وقدرة عقلية ثاقبة . مؤلفات فيبر عند رحالنا نصب تذكاري يحب تأمله من بعيد ، وأن علينا أن نجعلها هادياً لنا ، وأن نصور بحوث بصفة عامة في ضوء النظريات الألمانية بزعامة (فيبر) ؛ لأنها مدينة بالمنطق والأطر التصورية السليمة . رحالنا يرون (فيبر) رجلاً عبقرياً ذا فكر مهجى ، إنه الرجل الذي (تجلّت عظمته) في قدرته الفائقة على شمول كافة مسائل علم الاجتماع إنه صاحب الإطار النظري

الواضح المعالم المستخدم منهج متميز ثاقب الرؤية واسع البصيرة. لقد أعمى الله بصيرتهم حتى عن مجرد فهم واستيعاب ما ترجموه بأيديهم عن أستاذهم الألماني .

أوقع ماكس فيبر أتباعه في بلادنا في حفرة عميقة حينما علمهم ألا يعبأوا بالنص الديني، وإنما يهتمون فقط بالآثار الاجتماعية والنفسية لهذا النص على الناس، فراحوا كالبهائم يطبقون هذا المبدأ على الإسلام فضاعت نصوص العقيدة من بين أيديهم ولم يبق لهم إلا نصوص (فيبر)، فكانوا أمناء معها محافظين على روحها. أما مهمة الدفاع عن الإسلام فتركوها لغير المسلمين الذين لا يفهمون الإسلام إلا كظاهرة، ولا يتطلقون في دراسته إلا من نفس مفاهيم فيبر، ونسوا أنهم ترجموا لنا قولهم : إنهم لا يهدفون إلى الحكم على مدى صلاحية مقولات فيبر؛ بل يحاولون توضيح ماهيتها.

هؤلاء هم (المسلمون الفيبريون)، وهذه هي حقيقتهم، إنهم من بني جلدتنا ويتحدثون بالستنا ، ﴿وإذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا وإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إنا معكم﴾ ، حادوا عن الطريق المستقيم . ﴿اشتروا الضلالة بالهدى﴾ . في طبيعتهم آفة وفي قلوبهم علة، ﴿إذا قيل لهم لا تفسدوا في الأرض قالوا إنما نحن مصلحون﴾ . إنهم نموذج متكرر على امتداد الزمن ، لا يجدون في أنفسهم الجرأة والشجاعة ليواجهوا الحق بالإيمان الصريح ، أو يجدون في أنفسهم الجرأة والشجاعة ليواجهوا الحق بالإنكار الصريح .

الفصل السابع عشر

الحياة الإسلامية ورجال الاجتماع

الفصل السابع عشر

الصحة الإسلامية ورجال الاجتماع

لماذا يعادي رجال الاجتماع في بلادنا الدين والصحة الإسلامية وحركتها ؟

إن موقف علماء اجتماع العرب المعادي للدين بصفة عامة وللإسلام وبالصحة الإسلامية وحركتها بصفة خاصة، لا يحتاج إلى مزيد غناء للكشف عن أسبابه ودوافعه . أما أن يعادي رجال الاجتماع في بلادنا دينهم والصحة الإسلامية في بلادهم فإن هذا الأمر يحتاج إلى وقفات .

أشد رجال الاجتماع في بلادنا مما قام به أتتورك فيما سميته بعملية تحييض الشؤون المديوية من الدين ، بجمع الترتيب الدينية في المدارس ، واعتماد القانون لأورسي بعد إلغاء الشريعة الإسلامية ، وتأميم الأوقاف ، وتقليص قوة علماء الإسلام ، ومع أي إشارة إلى الإسلام في الدستور^(١) ، ورؤا في ذلك إنجاراً كبيراً رسم لهم صريقاً رائداً في تخريب النسيج الاجتماعي في عالمنا العربي^(٢) .

وبما استمر رجال الاجتماع في المشاركة في عملية تخريب النسيج الاجتماعي في بلادنا ، واعتنهم الصحة الإسلامية وحرركاتها التي عمت كل المجتمعات العربية بلا استثناء ، واستهدفت إعادة تركيب النسيج الاجتماعي بصورة مكثفة وفق المقياس لأوحد والمعترف به وهو الإسلام .

يقول علي أكبر - أستاذ علم الاجتماع بجامعة الجزائر - : (وفي هذا السياق نجد بأن الموقف يستهدف إعادة تركيب النسيج الاجتماعي والسياسية في المجتمعات العربية ، وكذلك الدهيات الجمعية والفردية من منظور محوري وهو الإسلام .. هذه الحركة الجديدة التي تحصر لها المجتمعات العربية دور استثناء تشكل في الأساس عملاً دحناً مرتبطاً بهذه المجتمعات ، ومستهدفة إعادة تركيب نسيجها الاجتماعي بصورة مكثفة وفق مقياس لأوحد معترف به وهو الإسلام ، وتسهم هذه حركة جديدة في بنيتها وهي تظورها مع بعض الاختلافات لطيفة باميرت الأساسية نفسها في مختلف المجتمعات العربية)^(٣) .

وحينما أفاق رجال الاجتماع في بلاد من صدمة ماعة الصحو الإسلامية به تساءلوا : أين كانوا وقت حدوثها ؟ لم يكن رجال الاجتماع على امتداد عالمنا العربي يتوقعون هذه الصحو ، كانوا يعتقدون أن تجارب التنمية في هذا العالم وما يسمونه بانتصاراته الوطنية قد شهدت ميلاد ثقافة جديدة، خفت الدين وراءها لتساير هي ما يسمونه بالتطور الاقتصادي والاجتماعي في كل بلد .

يقول علي الكنز متحسراً : (من كان يظن أيام ميثاق القاهرة بأن مصر الثمانينات سوف تواجه كمجتمع وكدولة تلك المسألة التي أصبحت محورية، ألا وهي طبيعتها الإسلامية، وأن سيد قطب في مواجته لعبد الناصر سيصبح يوماً ما شهيد الجماهير ، وأن حرب حس البنا - الإخوان المسلمون - سيحظى يوماً ما في أوساط بعض الشان الجزائريين بمعرفة تفوق معرفتهم لتاريخ جبهة التحرير الوطني) .

ويستمر علي الكنز قائلاً : (والسؤال الذي يفرض نفسه علينا اليوم هو : أين كان الخيال السوسيولوجي من كل هذا في وقت عرف كبريات التجارب التنموية لآمال معقودة عليها مثل سلسلة الإصلاحات التي توالى في مختلف البلدان العربية ، وكذلك التأميمات الكبرى انطلاقاً من قناة السويس عام ١٩٥٦ إلى المحرقات في الجزائر عام ١٩٧١ ، والإنجازات الاقتصادية والاجتماعية والثقافية الهائلة، مثل : سد أسوان، ومركبات الحديد والصلب، وكبريات الجامعات العلمية والتقنية ؟) (٤) .

وعن عدم توقع رجال الاجتماع للصحو الإسلامية يستطرد علي الكنز قائلاً : (نقول بأن هذه الظاهرة غير متوقعة لأن الانتصارات الوطنية التي شهدتها الوطن العربي في الخمسينات، وظهور حكومات وطنية كما كانت الحال في كل من سوريا والعراق والجزائر، شهدت ميلاد ثقافة جديدة كانت مسيرة للتطور الاقتصادي والاجتماعي في كل بلد على الرغم مما عرفه كل بلد من تراعات عديدة بين محتلفة مجموعات المتصارعة، مثل الوطنيين، والشيوعيين، والليبراليين) (٥) .

كان رجال الاجتماع في بلادنا يتصورون أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية ومهام التنمية في عالمنا العربي قد قصت من مكانة الدين وحولته إلى مسألة شخصية، لكنهم فوجئوا بأن الدين يستعيد حيويته ويفرض هيمنته على جميع جوانب الحياة .

يقول علي الكنز : (كما نعتقد ببساطة أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية المعروفة، وأن المهام المعقدة للتنمية ، سوف تقلص تدريجياً من مكانة الدين في الضمير الجمعي

ليصبح في النهاية قضية شخصية نحتة، تماماً مثلما حدث في مجتمعات أخرى، وبخاصة الغرب البورجوازي، غير أننا نحن اليوم أمام هذا النموذج الكلياني وهو يستعيد حيويته ويستهدف فرض هيمنته على جميع جوانب الحياة^(٦).

اعترف رحان الاحتماع بأن « القومية » و « الوطنية » ليستا بقادرتين على البقاء أو جذب الجماهير للاتفاف حولهما؛ لأن الإسلام أصبح المكافئ الوظيفي لهما.

يقول سعد الدين إبراهيم - أستاذ الاجتماع بالجامعة الأمريكية بالقاهرة - :

(إن الإسلام الثوري للحيل الحالي من أبناء الطبقة الوسطى والصغيرة في الأمة العربية هو المكافئ الوظيفي للقومية العربية منذ جيل مصي، كما أنه مكافئ للوطنية المناهضة للاستعمار منذ جيلين سبقا على الطريق)^(٧).

ويعترف سمير نعيم - أستاذ الاجتماع بجامعة عين شمس - بذلك في مقالة شديدة العداء للجماعات الإسلامية في مصر فيقول : (شهدت مصر منذ تشرين الأول / أكتوبر ١٩٧٢ ما يمكن أن نطلق عليه تلازماً بين ماسموه بالصحة الإسلامية والتنظيمات الإسلامية العلنية والسرية ، وبين عياب القضية العامة التي تلفت حولها الجماهير أو المشروع الحضاري أو التنموي)^(٨).

أسقطت الصحة الإسلامية تلك العقلانية^(٩) التي تتعلق بها رحان الاحتماع لفهم اواقع الاجتماعي والسياسي ، بعد أن سقطت تلك الأحزاب والتنظيمات التي حميتها الواحد تلو الآخر بالرغم من سيرها وفق الخطوط التي رسمت لها، لتحل محلها التنظيمات الإسلامية التي اعتقد رحان الاجتماع أنها تنظيمات عربية تجاورها التاريخ إلى الأبد .

يقول علي الكتر : (من كان يظن بأن كبريات الأحزاب الوصية اسحزة كقوى عقلانية بهذه التحولات العميقة لكل من الطبقة والمجتمع، مثل حزب اسعث في سوريا والعراق، والاتحاد الاشتراكي في مصر، والدستور في تونس، وحيهة التحرير الوصي في اجزائر.. سوف يأتي يوم ينهار فيه الواحد تلو الآخر ؟ وما هو ملفت للانتباه حقاً في هذا الشأن هو أنه لم يحل مكان هذه الأحزاب تنظيمات أخرى على يسار أو على يمين الهج المرسوم بالنسبة لكل، وإنما تنظيمات غريبة ، وثقافة كان يعتقد آنذاك أن السير الوضعي للتاريخ قد تجاوزها إلى الأبد)^(١٠).

حالت الصحة الإسلامية لتشت لرجل الاجتماع أن هذه (العقلانية) التي عنقوا

عندها آماهم لفهم مواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي قد أصبحت عاجزة على
صعيدين المصري واسهجي في فهم هذا واقع. وصيب هذا التفكير (عقلي) بأزمة
عميقة وخيبة أمل .

يقول علي الكنز :

(إن اقتحام التفكير الديني للأيدولوجية العربية المعاصرة بهذه الشدة ليدل في
الحقيقة على أزمة عميقة تمر بها مجتمعاتنا اليوم، وهذا ما يراه كثير من المحيدين ويعتمدونه
في دراساتهم. غير أن هذا الأمر قد يتعلق أيضاً بمؤثر أو تمرر لأزمة عميقة أصبح يعاني
منها التفكير العقلاي، وكذلك عجز هذا التفكير على الصعيدين النظري واسهجي في
فهم واقع اجتماعي وثقافي وسياسي لم يتوقع حدوثه من قبل) .

وعر حيلة الأمل التي أصيب بها رجال الاجتماع يقول علي الكنز في إحدى
دراساته (١١) :

(إني أريد من خلال تدخلي هذا أن أقوم بمساهمة متواضعة في تحديد هذا المجال
الجديد لسحت الذي يفرسه علما ماعرفناه من حيلة أمل في تاريخنا المفعلي وفي قدرات
على معرفته علمياً) .

لم تكن العقلانية فقط هي التي سقطت مع ظهور الصحو للإسلامية، وإنما سقطت
معها كل شعارات التحديث والعلمية وساء المجتمع وصمد الرفاهية التي دحت هي
نفسها في أزمة خانقة عميقة وحادة أيضاً .

يعترف (الهرماسي) - أستاذ الاجتماع بالجامعة التونسية - :

(لقد حانته الإنسانية في أواخر هذا القرن عدة أزمات محتفة، كأزمات الغداء،
والطاقة، والفقر، وما من شك في أن مثل هذه الأزمات قد حدثت من قدرة لشتر على
إيجاد حلول ناجعة يحل مشاكل مصروحة عندهم، حتى عندما تكون هذه المشاكل
وصحة تمام الموصوح، والسلي في الأيديولوجية العصرية التي ما انككت تحمل شعارات
لتحديث والعلمية، ولتي صطعت ساء بدوة العصرية، وبحب معالم مجتمع الحديث
وصمد رفاهية، دحت هي نفسها في أزمة حقة عميقة وحادة) (١٢) .

قد دحت صحو للإسلامية تلك التي اعتقد رجال الاحماع أنها لا تتفق مع
متطلبات العصر في إحاطة ما أسموه بالحدولات الخريفة لتفكر بعري معاصم .

وساهمت في الأزمة التي آل إليها.

يقول علي الكنز :

(إن هذا المطور الحديد للوطن العربي ولعالم الإسلامي يبدأ - أولاً وقبل كل شيء - كظاهرة لم يكن نتوقعها ، وغير متفقة مع متطلبات العصر، ومن حيث هو كذلك فقد ساهم بنسب وافر في الأزمة التي آل إليها الفكر العربي المعاصر الذي يشهد اليوم إحباط أقل محاولاته جرأة (١٣) .

راقب رجال الاجتماع في بلادنا هذه الصحوة الإسلامية عن كثب على أمل يراودهم، وهو محاولة التحكم فيها، وسجلوا على أنفسهم بأنهم يقومون بهذه المحاولة مسترشدين بنفس الإطار العربي الذي يرصد هذه الصحوة باهتمام بالغ .

يقول محمد شقرون - أستاذ الاجتماع بجامعة محمد الخامس بالمغرب - : (إن المشكل الأساسي الذي يطرح بالنسبة إلى البحث في هذه الظرفية الجديدة : هو التحكم في الاتجاه الجديد الذي يريد أن يرى في الدين كل شيء، ويمكن أن نعتبر مكانة التي أصبحت تحظى بها دراسة الحركات الدينية الجديدة في سوسيولوجيا الدين الأنجلوسكسونية مادة خصبة للتفكير في هذا الإطار) (١٤) .

توصل رجال الاجتماع في بلادنا في تحليلاتهم لنصحوة الإسلامية وحركاتها إلى مايلي :

أولاً : أن الحركات الإسلامية تسعى إلى تحقيق هدف أساسي ، كان ولا يزال يحصر في محاولة العودة بالمجتمع العربي الإسلامي إلى المودج الذي وجد في صدر الإسلام أيام الرسول صلى الله عليه وسلم والخلفاء الراشدين (١٥) .

ثانياً : أن هذا الهدف الذي تسعى لتحقيقه هذه الحركات، كان ولا يزال يستمد شرعيته وترتيبه من الإيمان الراسخ لدى منظري وقادة هذه الحركات، وعلمية المسلمين من جهة أخرى، بأن الإسلام نظام حياة شامل، يصح لكل زمان ومكان، ولذلك كانت هذه الحركات تصر على أسلمة المجتمع وعلى اعتبار الإسلام ديناً ودولة (١٦) .

يقول (عاطف عصبيا) - أستاذ الاجتماع في جامعة اليرموك بالأردن - في لهجة تحد وعداء : (إن التاريخ العربي - الإسلامي برمته يشهد على استحالة الرجوع إلى الوضع الذي كان قبل عام الأربعين للهجرة، وجميع المحاولات للعودة إلى بدء عهد

الدعوة الإسلامية ، أو إلى مزج الزماني بالروحي ، مصيرها الفشل في يومنا هذا كما كان حالها بالأمس وكما ستكون غداً (١٧) .

ويقول عضيات في موقع آخر : (وكلما تقدمت الأزمة بالعرب المسلمين زادوا من إضفاء المثالية على تلك الحقبة التاريخية التي لم تتجاوز نصف قرن، وكلما ألهمت سيرتها خيال ووجدان الرافضين للواقع المعاش إلى المجتمع الفاضل) (١٨) .

ثالثاً : ترحع الحركات الإسلامية باستمرار إلى الكتاب والسنة لفهم كل المشاكل التي تطرحها علاقة الإنسان بالعالم، والطبيعة، والإنتاج، والفكر، والثقافة، والمجتمع، والقانون .. الخ . فكل تفكير سواء أكان علمياً أم غير علمي جمالياً ، أخلاقياً، وسياسياً هو في النهاية مجرد عمل تفسيري وتأويلي لما جاء في الكتاب والسنة (١٩) .

ويقول علي الكنتز بلهجة ساخرة : (في هذا السياق نجد حركة الأصوليين تمجد العصر الذهبي الأول، حيث يصبح الأسطورة المؤسسة للتاريخ الفعلي ، أي للإسلام كما هو موجود فعلاً إن صح التعبير . هذا الإسلام الذي يجب أن يفرض بصورة مطلقة وشاملة باعتباره المعيار الأوحيد لتصور ما حدث في التاريخ وما سيحدث في المستقبل) (٢٠) .

رابعاً : ترفض الحركات الإسلامية أن يحصر نشاطها في المجال الديني فقط، وهي لا تفرز بالفصل بين الدين والحياة الاجتماعية بصورة عامة، وتعتبر هذا الفصل موقفاً غريباً لا يمت إلى الإسلام بصلة، وإن التمييز بين ماهو ديني وديني غير وارد بالنسبة لهذه الحركات التي ترفض كل عنمنة، وتعتبر نفسها في الوقت ذاته حركة دين ودنيا ودولة (٢١) .

خامساً : تقوم الحركات الإسلامية على أساس الشرعية الإسلامية، بمعنى تطبيق الشريعة الإسلامية، وترفض أن تطرح هذه الشرعية على أساس آخر، ويعني هذا عند رجال الاجتماع أن هذه الحركات تتجاهل كل الثقافة العصرية التي تعتبرها أجنبية وغريبة ، بما فيها مسألة الديمقراطية والصراع الطبقي .

سادساً : تسعى الحركات الإسلامية إلى إقامة خلافة الإسلامية، كما أنها تنظر إلى العالم على أساس ثنائية دار الإسلام ودار الحرب . وهي تهمل بذلك - كما يرى رجال الاجتماع - الإشكالية العصرية المتمثلة في الدولة الوطنية وتجارب التنمية الوطنية المختلفة التي شهدتها الوطن العربي .

وبإسقاط الحركات الإسلامية مسائل : الديمقراطية، والصراع الطبقي، والدولة الوطنية، وتجارب التنمية.. من حساباتها، تكون قد سحبت من يد رجال الاجتماع مرتكرات أساسية يعتمدون عليها في تبرير وإثبات وجودهم وأهميتهم للجماهير.

سابعاً : يبدأ الإعداد لهذه الحركات في المدارس والجامعات ليمتد بعد ذلك إلى نشاطات تستهدف مراقبة المجتمع انطلاقاً من المساجد، لينتهي في الأخير إلى المواجهة المعلنة مع الدولة والنظام السياسي من خلال أحزاب سياسية تتخذ الإسلام قاعدة لها.

ثامناً : انتقلت الحركات الإسلامية من موقف دفاعي إلى موقف هجومي بفضل تطور القضايا التي رسمت علامات حركتها، كالإصلاحات التربوية، والتحديات الأخلاقية، والانتقادات السياسية عبر المساجد والمؤسسات والأحزاب السياسية.

تاسعاً : لاحتلف الموضوعات التي تتمحور حولها الحركات الإسلامية من بلد عربي إلى آخر، وتنسم هذه الموضوعات بالبساطة، وتبلور حول مسائل لاتضيف في حد ذاتها أي جديد ملفت للانتباه؛ بل تكمن أهميتها في طريقة عرضها، وفي فعاليتها الأيديولوجية.

عاشرأ : تمكنت الحركات الإسلامية من التغلغل في القطاعات الاجتماعية المختلفة، وكونت قاعدة اجتماعية واسعة لمواجعة الأنظمة القائمة، ومحاولة العودة بالمجتمع الإسلامي إلى منابعه الأصلية (٢٢)، كما نجحت في اختراق التنظيمات الطلابية وسيطرت على اتحاداتها، وامتد تأثيرها إلى أعضاء هيئة التدريس بالجامعات (٢٣)، وذلك بسبب مرونتها وعموميتها التي جعلتها قوية وقادرة على استيعاب قوى اجتماعية متباينة (٢٤). يعني ذلك في نظر رجال الاجتماع أن الحركات الإسلامية لا تفر التمايز الطبقي في المجتمع، وأنها تتعدى الطبقات وتحتويها كلها في الوقت ذاته على عكس الأيديولوجيات والأنظمة الفكرية التي ظهرت ابتداءً من القرن التاسع عشر، والتي تصور المجتمع على أنه قائم على وجود طبقات ومصالح اجتماعية (٢٥)، وتنظر الحركات الإسلامية إلى المجتمع على أنه كيان توحده العقيدة، وليس كياناً يرتبط بمجرد مصالح عملية وعلاقات إنسانية سطحية، وإذا أخذت هذه الحركات هذا التمايز في اعتبارها فإنها تفعل ذلك من أجل التنديد بآثاره.

حادي عشر : الحركات الإسلامية متعددة الأبعاد تكتسح المجال الاجتماعي عبر موجات متتالية تغمر بالتدريج كل جوانب الحياة الاجتماعية : من تعليم، وآداب،

واقتصاد ، وسياسة ، ولايجو منها أي جانب حتى الهدام و كيفة لصحك والحب يمكن
أن يخضع لها في وقت ما ، وهذا يعني في نظر رجال الاجتماع أنها حركة شاملة
وشمولية .

الهوامش

- (١) علي الكثر، الإسلام والهوية، لندن في مجمع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت، ١٩٩٠ ص ٩٥
- (٢) جلال أمين، بعض مظاهر التبعية الفكرية في الدراسات الاجتماعية في العالم الثالث.
- (٣) علي الكثر، الإسلام والهوية ص ٩٢.
- (٤) علي الكثر، الإسلام والهوية ص ٩٥ - ٩٦
- (٥) نفس المصدر.
- (٦) علي الكثر، الإسلام والهوية ص ٩٦
- (٧) عاطف العقبة عصبية، الدين والتعبير الاجتماعي في مجمع الإسلامي، لندن في مجمع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية بيروت ١٩٩٠ ص ١٥٢
- (٨) سمير نعيم، المحددات الاقتصادية والاجتماعية لتصرف ديني، لندن في مجمع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠ ص ٢٣١.
- (٩) تشير لعقلانية في أكثر معانيها شيوعاً إلى أسقية العقل في فهم الحقائق الجوهرية عن عالم عدسوه ويرتبط هذا مفهوم عادة بمفكري عصر التنوير في فرنسا. ويقول (سمارت) في شرحه لهذا المفهوم إنه قد أعني من قيمة العقل لفهم في موجهه الإيمان والسلطة التقليدية ومسائل الروحة، وأن روح عصر اسوير اسقية العقلانية وحتت ضد الحقائق المتروكة على مكتب المقدسة ويقول "بعضاً" هذا لفصل اسخدام بعقلانية على مستوى الديني سمي تماماً ويعتبر بذلك حركة مصادرة لدين ذات نظره فعليه تعضي ورن كبير لمناقشات العلمية والتاريخية المضادة للإيمان.
- Ninlan Smart, Rationalism, the Encyclopedia of philosophy. Macmillan publishing, N.Y.R.
- (١٠) علي الكثر، الإسلام والهوية ص ٩٦.
- (١١) نفس المصدر ص ٩٦ - ٩٧
- (١٢) عبد الباقي اهرماسي، علم الاجتماع الديني، مجال وانكاس والتساؤلات، لندن في مجمع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠ ص ٣٠.
- (١٣) علي الكثر، الإسلام والهوية ص ٩٤.
- (١٤) محمد شقرون، الظاهرة الدينية كموضوع للدراسة، لندن في مجمع عربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ١٩٩٠ ص ١٣٢.
- (١٥) عاطف عصبية، الدين والتعبير الاجتماعي ص ١٥٤.
- (١٦) نفس المصدر ص ١٥٤.
- (١٧) عاطف عصبية، الدين والتعبير الاجتماعي ص ١٦١.
- (١٨) نفس المصدر ص ١٥٤.
- (١٩) علي الكثر، الإسلام والهوية ص ٩٣ - ٩٤.
- (٢٠) المصدر السابق ص ٩٣.
- (٢١) علي كثر، الإسلام والهوية ص ٩٢.
- (٢٢) عاطف عصبية، الدين والتعبير الاجتماعي ص ١٥٤.
- (٢٣) سمير نعيم، المحددات الاقتصادية والاجتماعية لتصرف الديني ص ٢٣٣.
- (٢٤) علي الكثر نقلاً عن سمير أمين، الإسلام والهوية ص ٩٢.
- (٢٥) علي الكثر، الإسلام والهوية ص ٩٢.

الفصل الثامن عشر

الاعتراف بفشل التحليلات الماركسية

عن الصحة الإسلامية

الفصل الثامن عشر

الاعتراف بفشل التحليلات الماركسية

في كلمات بسيطة وموجزة حسم الأستاذ (محمد قطب) القضية التي قضى رجال الاجتماع من الماركسيين العرب رمنا في دراستها. يقول الأستاذ محمد قطب : (جاءت الصحوة الإسلامية في موعدها المقدور من الله .. وكانت مفاحة ضخمة لكثير من الناس). وعن الذين باعته هذه الصحوة يقول : (هؤلاء قد أغفوا حقيقة ضخمة تدرج تحتها حقائق كثيرة لتفسير حسب حساباتهم ، ولا تستطيع حساباتهم أن تصل إليها ، لأن الله قد جعل على قلوبهم أكمة وفي آذانهم وقرا . أغفوا بآديء ذي بدء أن الذي يدبر الأمر في هذا الكون العريض كله ليسوا هم وليس غيرهم من الشر . إنما هو الله) (١) .

الماركسيون من رجال الاجتماع العرب ليس مرحعهم « الله عز وجل » ، إنما مرحعهم : ماركس ، ولينين ، وماكس فيبر ، وألتوسير ، وغرامشي ، وسمير أمين ، وطيب تيريري ، وعابد الجاربي ، وحسين أحمد أمين ، ومحمد أركون ، وعبدالله العروي .. الخ .

يقول علي الكركر أستاذ الاجتماع في جامعة الجزائر في تفسيره للصحوة الإسلامية : (لتفسير صحوة وانتعاش التوحه الديني الذي تعرفه المجتمعات العربية المعاصرة استعمت العديد من فرصيات البحث ، كل واحدة منها فعاليتها نظرية خاصة ، وباحتلاف هذه الفرضيات من حيث التساؤل والطرح فهي ساعدت على كشف واقع التشكيلات الاجتماعية العربية الراهنة . هذه الفرضيات العديدة والمختلفة وضعت من قبل الكثيرين ، من أمثال سمير أمين والصيب تيريري ومحمد أركون وعبدالله العروي ومحمد عابد الجاربي ، وغيرهم من الذين زودوا الإنتاج العلمي بإنتاجهم الذي لا يستهان به من حيث نوعية التحليل وثراؤه) (٢) .

وفي إحدى الحواشي لدراسته عن الإسلام والهوية يذكر أنه تنى عنوان كتاب حسن أحمد أمين : دليل المسلم الحزين إلى مقتضى السلوك في القرن العشرين (٣) . وفي

حاشية أخرى يقول : (وستطيع هنا أن نردد الطريقة اللبينية المتعلقة (بالحلقة الأكثر ضعفاً) أو بطريقة غرامشي (الزمن التاريخي) أو حتى المقولة الألتوسيرية المستوحاة من التحليل النفسي)^(٤).

هؤلاء هم مراجع الماركسيين العرب من رجال الاجتماع في تفسير الصحوة الإسلامية . وسنعرض فيما يلي اعترافاتهم الصريحة بإخفاق تحليلاتهم وتفسيراتهم لهذه الصحوة ، وما تضمنته هذه الاعترافات من تأكيد على خيبة أملهم في (العقلانية)^(٥) ، التي ظنوا أنها ستساعدهم في فهم الواقع العربي .

أولاً : قولهم بارتباط الدين بالتراجع والتقهر ، وارتباط العقلانية بالصعود والتطور .

الدين عند رجال الاجتماع تعبير عن الحزن ، وانعكاس لبؤس العالم وشقائه ، أما الفكر العقلاني فهو تعبير عن حيوية الوعي الجماعي الذي يعكس تطور العالم وازدهاره .. ومن ثم فإن الصحوة الإسلامية وما يسموه بانتعاش التوجه الديني هو عندهم تراجع وتقهر إلى الوراء .

يقول علي الكنز : (.. فهل يمكن لنا أن ندلي بأن الوعي الديني أو التشبث بالدين هو مزامن للفترات التراجعية والمراحل المتقهقرة ، وأن الفكر العقلاني يزامن الفترات التصاعدية أو المتطورة ، ونقول إن ذلك هو تطبيق للقانون التاريخي .. وعليه فإن الدين هو بمثابة تعبير عن الحزن ، وبالتالي فهو انعكاس لبؤس العالم وشقائه وعكس ذلك اعتبار الفكر العقلاني بمثابة تعبير عن حيوية الوعي الجماعي الذي يعكس هذه المرة تطور العالم وازدهاره)^(٦).

اعترف الماركسيون العرب من رجال الاجتماع بعد مراعاة حساباتهم بفشل تصوراتهم عن الارتباط بين الدين والتقهر ، وبين العقلانية والصعود ، وساقوا الأسباب الآتية لبيان فشل هذا الارتباط :

١ - أن هذا الارتباط يأخذ تاريخ الغرب على أنه النموذج الأصلي والمرجعي لتاريخ البشرية ، وهذا غير صحيح باعترافهم .

٢ - أن هذا الارتباط يعتبر أحكاماً مسبقة لا أساس لها من الصحة ؛ لكونها غير مبنية على وقائع تاريخية أو براهين استدلالية.

٣ - أن هذا الارتباط يمثل في رأيهم سقوطاً فيما يسمونه (بني الأيديولوجية

الوضعية^(٧) والعلموية^(٨) التي أنتجتها الثقافة الغربية)، بمعنى أنه (استهلاك لقراءة غربية يستهلكها الفكر العربي باسم العقلانية)، وبصورة أخرى إنه (تبن لأيديولوجيات وفكر وبظريات أنتجت خارج المجتمعات العربية) وذلك حسب تعبيراتهم ذاتها التي أوردوها في ثنايا اعترافهم^(٩).

ثانياً : قولهم بالقدوم المظفر والمتصر لرجل التقنية وزوال ما يسمى (برجل الدين).

من المعروف أنه ليس هناك رجال دين في الإسلام ، وإنما هناك علماء، فمصطلح (رجال الدين) انتقل إلينا من النصرانية وشاع استخدامه في بلادنا بسبب التأثير بحضارة الغرب.

اعتقد الماركسيون العرب من رجال الاجتماع نقلاً عن عبدالله العروي بأن ما يسمى برجل الدين قد اختفى وزال من الساحة بسبب القدوم المظفر والمتصر لرجل التقنية، لكنهم عادوا يعترفون بعدم صحة ذلك ، مؤكدين في نفس الوقت اعترافهم بفشل العقلانية وأشكال تحليلاتها . وساقوا بأنفسهم أيضاً أدلة عدم صحة افتراضهم السابق على النحو التالي^(١٠) :

١ - أن الاعتقاد بزوال ما يسمى برجال الدين مغالطة لانتشاهد في التاريخ، يقول علي الكنز معترفاً : (إن التحليل السوسيولوجي الذي جاء به عبدالله العروي وتبنيناه نحن بدورنا . . ماهو في نهاية الأمر إلا مغالطة يمكن أن تكون انطلقت من حالة تلبس صامته وهي مغالطة لانتشاهد في التاريخ) .

٢ - أن إيمانهم بزوال ما يسمى برجال الدين كان سببه تسيهم للعقلانية كشكل أيديولوجي، جعلهم يرون مايرديدون هم رؤيته ، وهو زوال ما يسمى برجل الدين ، يقول علي الكنز : (وهل اختفى رجل الدين عن الساحة فعلاً أم أن إدراكنا الأيديولوجي لهذه الساحة هو الذي أوحى لنا بذلك تحت أشكال عقلانية، حتى أصبحنا نؤمن بالوهم القائل بزوال رجل الدين؟ إنها صورة مزيفة جعلتنا نشاهد مانريد نحن مشاهدته . ويعترف علي الكنز مرة أخرى: (وبناء عليه وبما أنه من المحتمل جداً عدم اختفاء رجل الدين عن الساحة ، فإنه يجب أن نتساءل بل نسأل أنفسنا ليس عن هذا الاختفاء بما أنه لاوجود له على الإطلاق، بل عن عدم قدرتنا على كشف حضور رجل الدين بين فجوات الأيديولوجية المسيطرة حالياً)^(١١).

ثالثاً : قولهم إن الصحوة الإسلامية ظهرت بسبب عدم نضوج التركيبة الطبقية العربية.

يعلن الماركسيون العرب ظهور الصحوة الإسلامية بما يسمونه عدم نضوج وعدم اكتمال تكوين التركيبة الصبقية في العالم العربي ، التي من شأنها إذا كانت كاملة مسحمة وناضجة أن تؤدي إلى ظهور أيديولوجية عمانية وعقلانية ، وأنها إذا كانت غير كاملة ومذبذبة ستؤدي إلى ظهور أيديولوجية دينية ولا عقلانية . ولهذا فإن عدم اكتمال ونضوج هذه التركيبة الصبقية في العالم العربي - كما يتصور الماركسيون العرب الذين وصفوها بأنها عاجزة ومشوهة - أدى إلى فراغ ، هذا الفراغ هو الذي أدى لظهور الصحوة الإسلامية.

ويستند الماركسيون من رجال الاجتماع العرب هنا إلى فكرة (محمد أركون) القائلة بأن المجتمعات العربية لا يوجد لديها مايقابل أو يعادل طبقتي (البرجوازية والبروليتاريا) في المجتمعات الغربية ، بمعنى أن هاتين الطبقتين اللتين تضامتنا وتصارعتا عملنا على إظهار الأيديولوجية العمانية في الغرب ، لكن ضعفهما الملحوظ في عالمنا العربي ساعد على ظهور الصحوة الإسلامية . هذا ويضيف الماركسيون العرب أسباباً أخرى لظهور الصحوة الإسلامية ، منها : الفشل الاجتماعي والاقتصادي للمجموعات التي أزلت الاستعمار وقامت بالتنمية الوطنية ، ومنها أيضاً وجود مجموعات متحالفة مع الغرب وأخرى طفيلية ظهرت وانتشرت أخيراً^(١٢).

ثم يعود ماركسيون العرب من رجال الاجتماع إلى الاعتراف بفشل هذا التحليل استناداً إلى مايلي :

١ - أن هذا التحليل اعتمد على المماثلة والقياس بالعرب ، بمعنى أنه يعتبر أن الفئات التي ظهرت وتصارعت قديماً في أوروبا وأنها تشبه الطبقات الرئيسة بها وخاصة البرجوازية والبروليتاريا . هذه المماثلة - باعتبارهم - غير صحيحة لأن هاتين الطبقتين الرئيسيتين في المجتمعات العربية تحتلفان من حيث السلوك عن النموذج الأصلي لهما ، ومن ثم - نعتوهما - بعدم النضوج والعقلانية الذي مهد لظهور الصحوة الإسلامية^(١٣) . ويلخص الماركسيون العرب من رجال الاجتماع هذه النقطة بقولهم : « إن هذا الفكر التحليلي سجن نفسه في إطار محدد ، وحبس نفسه في حقل تاريخي واجتماعي غريب عنه »^(١٤) .

٢ - أن واقع المجتمع العربي لا يتفق مع ما يريده الماركسيون، ولا يخضع أفره (لقيم الإنتاج) التي يتحدثون عنها، ويعني هذا أن الناس لا تربطهم المصالح الاقتصادية وإما الدين هو الذي يسيطر عليهم^(١٥).

٣ - الخطاب الديني - باعترافهم - خطاب متفوق ولين، يجتاز ويؤثر على جميع الفئات الاجتماعية، بما فيها تلك الفئات التي يأملون أن تقوم بالتغيير، كالبورجوازية والبروليتاريا، بالإضافة إلى فئات صغار وكبار الموظفين^(١٦)، وفي عبارات صريحة تحوي اعترافاً صريحاً بفشل نموذج التحليل الماركسي، وبإخفاق واضطراب الفكر العقلاني، وبسعي كل الطبقات إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وممارسة الشعائر الدينية، يقول علي الكنز: (نحن اليوم أمام فشل نموذج التحليل، وأمام قلق واضطراب الفكر العقلاني، وإذا كنا ننتظر على الأقل تأثيرات الصبغة العاملة والبورجوازية أن تتبلور وتتجسد داخل الحركة الاجتماعية، فنحن نلاحظ هروب هذه الطبقات عن كل الفاعلين: شعائر دينية، وأصول عرقية، والتحريض لتطبيق الشريعة الإسلامية في قانون الأسرة... الخ، إنه إخفاق في نظري يضع الفكر التحليلي أمام البديل^(١٧).

رابعاً: اعترافهم بأن نظرية الصراع الطبقي مسؤولة عن الدمار الذي يتخبطون فيه.

لا زال الماركسيون العرب من رجال الاحتماع يصرون على أن فكرة الصراع الطبقي فكرة صائبة، بالرغم من أنهم اتهموا هذه النظرية بأنها مسؤولة عن الدمار الذي يتخبطون فيه. كما يعترفون بأن بعض المحللين العرب أرادوا قراءة الواقع العربي ماضياً وحاصراً وانطلاقاً من معطيات المجتمعات الغربية وفي ضوءها.

ويعترفون كذلك بأنه في هذا التاريخ الأوربي الذي يتخذونه كنموذج نادراً ما تطاحت الطبقات الاجتماعية في المجتمعات الرأسمالية، وأنها لم تكن فاعلة مباشرة، ولم تتمكن من فرض نفسها كطبقات.

كما يعترفون بأنهم تسرعوا في الحكم على الواقع العربي، لأنهم لم يراجعوا نظرية الصراع الطبقي في فئاتها المرجعية المستعملة وفي مطلقاتها النظرية، ولم يتأكدوا من صحتها ومدى ملاءمتها ومدى صحة وقابلية أدواتها، بل اعتسروا أن هذه النظرية هي الواقع الوحيد، واحتقروا الحركة الإسلامية لأنها لم تتطابق مع نموذجهم المرسوم^(١٨).

وسجل هذه الاعترافات علي الكنز بقوله:

(لقد تسرعنا في مشاهدة الطبقات وفئاتها، وكذلك البورجوازية والبروليتاريا والبورجوازية الصغيرة والفلاحين داخل الحركات الاجتماعية والسياسية التي زعزعت بلدان العالم الثالث، وقد تم هذا التسرع دون مساءلة المنطلقات النظرية والفئات المرجعية المستعملة، وحتى التأكد من صحتها ومدى ملاءمتها. وهكذا قمنا بالمعينة دون التفكير في مدى صحة وقابلية تلك الأدوات، بحيث أصبحت النظرية العلمية للطبقات هي المرجع الوحيد. وعندما نشاهد الطبقات الاجتماعية حيث لم تكن موجودة حتى وإن تم ذلك على حساب الحركة الاجتماعية واحتقارها، لا لشيء إلا لأنها غير مطابقة للنموذج المرسوم) (١٨).

خامساً : اعترافهم بعدم ارتباط ظهور الجماعات الإسلامية بانحطاط وتدهور الظروف الاقتصادية والاجتماعية أو تطورها.

تبنى بعض الماركسيين العرب من رجال الاجتماع فكرة أن هزيمة ١٩٦٧ وتدهور الظروف الاجتماعية والاقتصادية هي السبب الرئيس لظهور الجماعات الإسلامية، ومن ثم رأوا أن ما يسمى بالفهم العلمي السليم لما يسمونه بهذه الظاهرة والتصدي لها بجدية لا يتحقق إلا بفهم البنية الاجتماعية التي ظهرت فيها، وفهم مجموعة الظروف الاقتصادية والسياسية السائدة، بمعنى أن الصحة الإسلامية ظهرت كردة فعل لحالة أزمة حادة وعامة على المستوى الاجتماعي، وأن وجود أزمة حادة وعامة كان ولا يزال الشرط الضروري اللازم لظهور واندفاع ما يسمونه بالحركات الدينية والاجتماعية ذات الطابع التعبيري.

يقول عضيات أستاذ الاجتماع بجامعة اليرموك بالأردن : (هذا ويلاحظ خلال التاريخ العربي أن ظهور الحركات الدينية الاجتماعية كان ولا يزال مرتبطاً بفترات الاضطراب الحاد التي يكون فيها بقاء المجتمع وتماسكه واستمراره مهدداً، لذلك كانت هذه الحركات الدينية الاجتماعية ولا تزال بمثابة استجابات للأزمات الروحية والاجتماعية والسياسية الحادة التي شهدناها ولا يزال يشهدها مجتمعنا العربي الإسلامي) (١٩).

واستشهد (عضيات) بالأزمة التي مر بها المجتمع العربي الإسلامي خلال فترة حكم معاوية، والتي مهدت لعمر بن عبدالعزيز إعادة توجيه الحكم بما يتفق والمبادئ الإسلامية، كما استشهد أيضاً بتجربة الإخوان المسلمين التي أسسها (حسن البنا)، والأزمات التي كان يعانيها المجتمع في عهده ليصل في النهاية إلى القول بأنه (من المؤكد أنه في ظل الظروف السالية والقلقة التي يعيشها الآن مجتمعنا العربي الإسلامي ، فإن

نشاهد الحركات الدينية مستمر لمواجعة هذه الظروف (٢١).

أخذ سمير نعيم أستاذ الاجتماع بجامعة عين شمس بمصر كمثال سعى فيه جاهدًا ليثبت أن سبب انتشار الدين والجماعات الإسلامية كان مرتبطًا بالخلل الذي أصاب النظم الاجتماعية في مصر على كافة المستويات.

تعرض نعيم لفساد النظام الاقتصادي الذي قال إن مفاتيحه قد أصبحت في يد الغرب الذي يملك في أي لحظة إحداث انهيار في هذا الاقتصاد إذا ما تهددت مصالحه، أو تعارضت القرارات القومية المصرية مع هذه المصالح. كما كشف عن تراجع الصناعات التحويلية والزراعة، وتراجع دور الدولة في إقامة المشروعات الكبرى التي تستوعب الطاقة العاملة، وتحدث عن ظهور واستشراء الفئات الطفيلية التي شهدت ثراء فاحشًا من خلال عملية تخريب الاقتصاد المصري، وانتشار تجار العملة وزيادة معدلات التضخم واشتداد أزمة الإسكان وبطالة الشبان المتعلمين، وكذلك انتشار الفساد والانحلال الخلقي وتراجع قيم الشرف، وأن المال أصبح هو القيمة العليا، وأصبحت الغاية تبرر الوسيلة حتى لو كانت هذه الوسيلة هي بيع الشرف أو الدعارة.

وعن تدهور النظام التعليمي أوضح نعيم أنه نظام يعتمد على التلقين القائم على حشو ذهن الطالب خلال مراحل الدراسة بمعلومات عليه أن يحفظها دون أن يشغل عقله بالتحليل والنقد، ودون أن يشجع على المعرفة والفكر أو المطالعة في المكتبات.

وعن فساد الثقافة والإعلام بين نعيم كيف أن الثقافة تحولت إلى سعة تجارية واستثمارية تهتم بالربح وبالمظهر أكثر من الفائدة والمضمون، وأشار أيضاً إلى الفن الهابط والمبتذل في المسارح المتاح فقط لمن يقدر على تحمل أثمان دخول هذه المسارح، وتلك الفئة من الشباب التي تتفق قيمها وميولها مع ذلك النوع من الفن المشجع على الانحراف. أما وسائل الإعلام فإنها تعرض لجماهير الشباب صوراً متنوعة وكثافة عالية للإتفاق البذخي والمظاهر الاستهلاكية التي تعجز غالبية الشباب عن مجاراتها، كما أنها تعرض نماذج سلوكية وثقافية غريبة مبتذلة بما يثير نقمة واشمئزاز الكثير من الشباب، أو يمثل غواية لهم للانحراف.

أوضح نعيم أن نتائج فساد كل الأنظمة من: اقتصادية، وسياسية، وتربوية، وثقافية.. تصب في الأسرة التي تقوم بالتنشئة الاجتماعية الأولى للإنسان، ثم تحدث عن المشكلات اليومية التي تواجهها الأسرة المصرية من: مواصلات، وإسكان، وغذاء،

وملبس، وتعليم، وصحة، وتلوث، وضوضاء، وفوضى، واضطراب، وتسبب، وفساد، وحصار إعلامي ودعائي .. الخ (٢١).

انتهى سمير نعيم من كل ذلك إلى القول بأن كل هذه الظروف أدت إلى ظهور الجماعات الإسلامية التي انضم إليها الشباب لمواجهة هذا الفساد وهذا الحلل في النظم الاجتماعية، وأن هذه الجماعات قد سارعت لملاءم الفراغ الثقافي الذي تسبب عن فساد الثقافة والإعلام بطبع كتب وصحف ومجلات وأشرطة وفيديو كاسيت بحجم ضخم، واعترف نعيم كذلك بزيادة حجم الإقمار على هذا المنتج . كما أشار إلى دور هذه الجماعات في بيع ملابس المحجبات والكتب والدروس الخصوصية بأسعار رمزية زهيدة، وأنها قامت بخدمات إنسانية اجتماعية عبر المساجد، كالعلاج الصحي في المستوصفات، والدروس المجانية للطلاب أو المساعدات الاجتماعية ودور الحضانة .. الخ (٢٢).

تؤكد الشهادة السابقة لعصبيات وسمير نعيم هذا الدور الإيجابي والبناء للجماعات الإسلامية في مواجهة الحلل والفساد الذي حل بالنظم الاجتماعية وأصابها في الصميم، ومع ذلك يصير رجال الاجتماع على مهاجمة هذه الجماعات ومناصبها العداء لا شيء إلا لأن ما ركسيتهم تعادي الدين وكل ما يرتبط به من حركات ورموز.

ومع كل هذا فإن الصحوة الإسلامية لم تظهر بسبب تدهور النية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية للمجتمع، وإنما جاءت كما يقول الأستاذ محمد قطب : (في موعدها المقدر من الله). ونأتي هنا إلى اعترافات البعض الآخر من الماركسيين العرب من رجال الاجتماع بحصاً الربط بين ظهور الصحوة الإسلامية وتدهور الظروف الاقتصادية والاجتماعية.

يرى علي الكسر أن ربط انتشار الدين بالانحطاط أو التطور الاقتصادي والاجتماعي منزلق وقع فيه رجال الاجتماع، واستدل الكسر لإثبات ذلك بالماضي الأوروبي ذاته، الذي ظهرت فيه الرأسمالية في الأصل في وقت عرفت فيه البلدان الأوروبية إصلاحات دينية، وربطت التنمية بانتشار الأيديولوجية الدينية كما حدث في كل من بريطانيا وأمريكا الشمالية وهولندا .

استدل الكثر أيضاً باليابان في الحاضر امعاصر التي تربعت على عرش الاقتصاد العالمي مقابلة بالصين، فاليابان ربطت الدين بالمجتمع والدولة ربطاً عضويًا، وفعلت الصين المستحيل لمنع ذلك (٢٣).

ويشير أكثر في مثال آخر إلى الكاثوليكية التي أثارت العمال والشعب البولوي
لحاربة لطبقة الحاكمة، وإلى الإيرلنديين ومهصتهم للبروتستانت الأنجليز، ويوحر الكثر
ملاحظاته هذه معترفاً بقوله : (وبإمكاننا تعداد هذا النوع من الملاحظات اللامتنية،
وتوضح اليوم كما في الأمس أن البعد الديني قد ساهم دوماً بشكل أو بآخر في تبلور
الهوية الجماعية، وبأن انتشاره لم يرتبط في كل زمان ومكان بفترات الانحطاط أو
التطور الاقتصادي الاجتماعي) (٢٤).

ويعطي فرحان الديك مثلاً آخر من الواقع العربي على خطأ هذا الربط فيقول :
(.. فظهور مثل هذه الحركات لا يمكن رده كما يفعل البعض إلى تردي الوضع
الاقتصادي وربط ظاهرة الصحوة ادينية بالأزمة الاقتصادية، لأن ما يسمى بالمد الديني
ظهر وتطور في الفترة الزمنية نفسها التي تميزت أيضاً بالطفرة أو الفورة الاقتصادية التي
عرفتها - ولكن بدرجات متفاوتة بالطبع - كل المجتمعات العربية) (٢٥).

إلا أن المنير لدهشة والعجب أن يدعي رجال الاحتماع بعد كل اعترافاتهم بفشل
تحليلاتهم أن التيارات الوطنية والليبرالية واليسارية والقومية هي محاصرة في بلادنا، وأن
هناك تضيقاً على دعائها وتطبيقاتها، وأنه لهذا السبب فإن الساحة ستظل شبه حالية أمام
احركات الدينية الاجتماعية وسيملأ فكرها وتطبيقاتها الفراغ القائم (٢٦).

لا أحد يشك في عدم صحة هذا الادعاء، ولا أحد يكر أن استقطابات الإسلامبة
هي محاصرة من الداخل والخارج، وأن هناك تضيقاً على دعائها، وأن الساحة ليست
حالية تماماً أمامها، ولا يرد هذا الادعاء إلا اعترافاتهم بأنفسهم بفشل تحليلاتهم وتفسيراتهم
وافتراساتهم، وعلى رأسها نظرية الصراع الطبقي .

جاءت هذه الاعترافات للماركسيين العرب من رجال الاحتماع إثر دروس قاسية
تعلموها من الصحوة الإسلامية، كان أقسى هذه الدروس عليهم أن تاريخ الوطن العربي
ليس هو إعادة ولا تكرار لتاريخ أوروبا في القرن العشرين . غير الماركسيون عن ذلك
بمرارة في قولهم : (وبكل قساوة تمكّر الفكر العربي العقلاني اليوم من اكتشاف هذا
الدرس الجدلي) (٢٧). أما الفكر العقلاني ذاته فقد أصيب كما أوضحنا سابقاً بأزمة
عميقة أجبرت أصحابه على ضرورة التفكير في نقده نقداً حاداً، مع الاعتراف بأن هذا
الفكر العقلاني مأخوذ من الثقافة العربية بطريقة سيئة جداً بنص عباراتهم .

علمتهم الصحوة الإسلامية أن عليهم التحني عن الوضعية التي غلفت لهم بعضاء

ماركسية متدنية وردية بنص عباراتهم أيضاً ، وأن الجماعات الإسلامية ليست بطبقات اجتماعية، وأن عليهم أن يلاحظوا هذه الصحوة بكل رصانة وبكل سكية - بنص عباراتهم كذلك - على أساس أن هذا هو أول شرط للتحليل العقلاني، الذي أجبرته هذه الصحوة على أن يعيد النظر في افتراضاته ومنطلقاته النظرية وحتى إشكالياته ومنهجياته على أمل زائف من أن يتمكنوا من ضبط ما يسمونه بالواقع التاريخي.

الصحوة الإسلامية عند الماركسيين العرب من رجال الاجتماع (تحديد سالب لكيان اجتماعي يستعيد حيويته ويتبلور في حركة سياسية)^(٢٨). تصور رجال الاجتماع أنه لا رال بإمكان الفكر العقلاني مواجهة هذه الصحوة إذا نوع مجالات بحثه وانفتح على هذه الصحوة واعترف بها كواقع، وأن يتخلى عن منهجيته القائمة على أساس عالم متخيل. إلا أنهم رغم ذلك يرون أن الصحوة الإسلامية هي انحراف للوطن العربي عن مساره الطبيعي وتجميد لتطوره، ذلك لأن هذه الصحوة رفضت رفضاً كلياً الحداثة والعلمانية والليبرالية والتقدمية، ولهذا رموها بالانحراف والجمود.

اعترف رجال الاجتماع بأن فشل التجارب الترموية والوطنية تسبب في ثغرة أدت إلى ما أطلقوا عليه بالهجمة الواسعة للتوجه الديني الذي غاص في هذه الثغرة وحقق نجاحاً لامعاً وسريعاً.

تعلم الماركسون العرب من الصحوة الإسلامية درساً قاسياً آخر، هو أن الدين يمكن أن ينوب عن رمزياتهم العقلانية والعلموية التي تشهد - كما يقولون - أزمة عميقة . تعلموا أيضاً أن الإسلام بصفة خاصة يمكن أن يستفيد بشدة من الاضطراب الذي تسبب عن التقنية الغربية وأزمة الأنظمة السياسية الغربية^(٢٩).

تعلموا أيضاً أن الإسلام لا العقلانية هو المطابق للوسط الثقافي المحلي وللمرجع التاريخي والحضاري للشعوب وأخلاقياتها، أما الإسلام السياسي - كما يسمونه - فهو كالحوت في البحر بنص عباراتهم^(٣٠)، وأنه يتميز باستراتيجية وتكتيك وبتقنيات الخطاب والدعاية، وأنه يستمد سلطته من الجماهير^(٣١).

علمتهم الصحوة الإسلامية أن الدين يمكن أن يتغلب على غيره في كل الفترات ، سواء أكانت فترات صعود نحو العلمانية والعقلانية، أو فترات انحطاط وتدهور كما يتصورون.

ودرس آخر شديد القسوة تعلموه من الصحوة الإسلامية، هو قدرة الإسلام على الانتشار الواسع المحلي والوطني، وقدرته على إفشال الأحزاب والحركات السياسية

العلمانية التي تأسست في خصم حركات التحرر والتشيد الوطني، وقدرته على التحول
بسرعة حاطمة إلى أحزاب جماهيرية تستطيع توجيه أسلحتها الثقيلة - حسب
عباراتهم - نحو مسألة شرعية السلطة السياسية وأنظمتها القائمة على الوطنية
والتنمية^(٣٢)، يقول علي الكنز :

(لقد نيت الأنظمة العربية اليوم على أسس الوطنية والتنمية ونراها اليوم تنحسر
وتنهار بوطنيتها وتنميتها في الوقت ذاته).

الهوامش

(١) محمد قطب ، واقعنا المعاصر ، مؤسسة المدينة ، جدة ١٩٨٩ ، ص ٣٦٤ .

(٢) علي الكثر ، إسلام وجهه به ، الدين في مجتمع عربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٩٧ .

(٣) تابع ص ١٠٠ . (٤) تابع ص ١٠٨ .

(٥) انظر تعريف العقلانية ، الحلقة الأولى ، حاشية رقم ٩ في الفصل السابق .

(٦) علي الكثر ص ٩٩ .

(٧) أول من استخدم مصطلح موضوعية هو سان سيمون - يشير به إلى منهج علمي يتخذ من العلم المنهجي أساساً ، ثم تبادله عدد من الباحثين حيث كونت مؤسس له حركة فلسفية كبيرة نشرت بقوة في كل بلاد العالم العربي في نصف الثاني من القرن التاسع عشر وبعقود الأولى من القرن العشرين . تقوم موضوعية علي مبدأ أن العلم هو مصدر تصديق وإوحيد لمعرفة الحقائق . ونشيد الموضوعية موقفاً عدائياً من الدين ، ويهدد فهي تكسر كل جوهر يذهب وراء حقائق علم وفوائده . وفي عصر أي نوع من مساهمة في . سبب الدين مع وف الدين وضعي كذا وضع أخلاقاً وسياسة وضعية .

أنظر Nicola Abbagnano, positivism, the Encyclopedia of philosophy, Macmillan publishing N.Y.Q London p 414

بعد وأصل شيخ مصطفى حسري على هذه فلسفة بالفلسفة الموضوعية (الإنشائية) الإلحادية . وعاب على علماء الأثر بعد علمهم بها وعدم إدراكهم للإلحاد ، نظر مصطفى حسري ، موقف عقل وعلم ولعلم من رب العالمين . بعدة مرند ، درجاء مرات عربي ، بيروت ج ١ ص ١٤٨ - ١٤٩ ويعتبر شيخ مرند وحدي من أبرز علماء في الأثر الذين جدد علمهم هذه فلسفة إلى درجة أنه كذب فيها مع الإسلام وكتب عنها قتلاً هذا هو رأي فلسفة موضوعية التي شاعها ديني تحسوس ندي لايقص في أي عهد من عهود فلسفته ، وهو يعتبر أساس حكمه (إسلامه) بنيت الله الدين أموا بالقول الثالث في الحياة الدنيا وفي الآخرة ﴿ انظر محمد وند وحدي ، سيره اعمدية حب ص ، علمه ، فلسفة ، مجلة الأثر ج ٣ ص ١٣٦٤ - ١٣٤٥ ، محمد ١٠ ص ١٠٠ .

(٨) علموية : سرعة معالجة مصطلح يعني أن علم يستطيع أن يرود حسن لشري فلسفة شامه في حبة ، ويحل جميع مشكلات بعد به كندوب حبة تسجل على أرفع علمه وأده محمد عصف عبد . قاموس علم الاجتماع ، دار المعرفة الجامعية ، الإسكندرية ، ص ٤٠٣ .

(٩) - (١٨) على الكثر ص ٩٩ - ١٠٢ .

(١٩) عصف اعلمه عصفيت ، دين ، التعبير لاجتماعي في مجتمع عربي (إسلامي) دين في مجتمع اعلم ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ص ١٥٥ .

(٢٠) تابع ص ١٥٧ .

(٢١) سمير عيمه أحمد ، محددات الاقتصاد والاحتجاج لتصرف الديني ، دين في مجتمع اعلم ، مركز دراسات

... الوحدة العربية، بيروت ص ٢٢٣، ٢٣٥، ٢٣٧

(٢٢) تابع ص ٢٣٤. (٢٣) علي الكنز ص ١٠٥.

(٢٤) تابع ١٠٥ - ١٠٦.

(٢٥) فرحات الديك، الأساس الديني في التخصية العربية، الدين في المجتمع العربي، مركز دراسات الوحدة

العربية، بيروت ص ١١٨.

(٢٦) عضيات ص ١٦٠. (٢٧) ٣٣ علي الكنز ص ١٠٠ - ١٠٩.

الفصل التاسع عشر

المتدينون والمرضى العقليين

الفصل التاسع عشر

المتدينون والمرضى العقليين

لرحال الاحتماع في بلادنا مقولات تثير الدهشة والاستغراب، منها مايدل على دهاء ومكر شديدين كقول (عضيبات) - الادي أشرنا إليه في الحققة اماضية - بأن التيارات الوصية البيرالية واليسارية والقومية محاصرة في محتمعائنا ، وأن هناك تضيقاً على دعائنا وتنظيماتها ، وأن الساحة شبه خالية أمام احركات الدينية التي سيملاً فكرها وتنظيماتها الفراغ القائم^(١) .

ومنها مايدل على سطحية وسداحة تفوق الحد، يقول سمير نعيم (أستاذ الاحتماع بحامعة عين شمس بالقاهرة)، بأن الجماعات الإسلامية جزء من محطط مبرياني نسانده قوى إقليمية ومحلية ، تهدف إلى ضرب التماسك الاحتماعي وتفسيح اجتماع من جهة، وتكريس تحلفه تدعيماً لتبعيته من جهة أخرى^(٢) . رغم أن أسط الحقائق تقور إنه لا خطر أشد على الإمبريالية واصيهوية والقوى الإقليمية والمحلية من الصحوة الإسلامية وحرركاتها وجماعاتها.

وحقيقة الأمر أن الموقف العدائي لرحال الاحتماع في بلادنا من الصحوة الإسلامية يرتبط ارتباطاً لايتفصم بموقفهم العدائي من الدين .

الدين كما يراه رحال الاحتماع في بلادنا (وهم)، و (خيبة أمل الزمن الراهن)، و (رد فعل سلبى للصمير الجمعي)، و (عصاب نفسي)، و (مأوى موت بطيء)^(٣) .

طالب رحال الاحتماع في بلادنا علناً وبلا حياء ترك الاعتقاد بالدين . يقول علي الكثر أستاذ الاحتماع بحامعة الجزائر : (قل كل شيء علينا ترك الاعتقاد بالدين، لأنه لم يبرهن على أن الدين أصبح عمدة رؤية للعالم، أو فهو وظيفة عكسية لتطور التاريخي والاجتماعي)^(٤) . أما هؤلاء الذين يدخلون في دين الله من خارج محتمعائنا في الوقت لذي يحرح رحال الاجتماع معه، فهم في بطرهم أفراد منعلون، وبهذا فالإسلام عندهم لم يظهر بمسلمين حدد، والصحوة الإسلامية - بناء على هذا التصور - نوع من التراكم لمكتشف للتجربة الإسلامية شأنها شأن تراكم رأس المال^(٥) . وكما أشرنا من قبل فإن

أحد الأسباب الرئيسة لكرهية رجال الاجتماع في بلادنا للصحة الإسلامية، هو رفض هذه الصحة المفاهيم الجديدة إجمالاً كمنظومة الحداثة، ورفضها للعقلانية كنمط للتفكير وكمشروع مجتمعي، كما أشار إلى ذلك (الهرماسي) أستاذ الاجتماع بالجامعة التونسية الذي اعترف بفشل هذه المفاهيم في قوله : (.. لا لسبب إلا لأنها فشلت في بعض الميادين) (٦) .

هؤلاء الذين يقولون إن الجماعات الإسلامية جزء من مخطط إمبريالي صهيوني، ورموا هذه الجماعات بالتطرف، اشتقوا تعريفاتهم للتطرف من كتاب يهود كتبوها في قواميس ودوائر المعارف الفلسفية وأضافوا عليها الطابع العلمي ، ولهذا كان التمسك والالتزام بالدين أو العودة إليه - كما اعتبره رجال الاجتماع العرب نقلاً من كتاب يهود مثل (روزنتال ويادين) - جموداً عقائدياً وانغلاقاً عقلياً . وهذا هو التطرف - عندهم - الذي اعتقدوا أنه جوهر الفكر الذي تتمحور حوله كل الجماعات الإسلامية التي هي الآن - وبناء على هذا التصور - جماعات متطرفة (٧) .

وطبقاً لتعريفات الكتاب اليهود عن التطرف، فإن رجال الاجتماع في بلادنا يرون أن الشاب الذي لا يقبل معتقداً غير الإسلام، والذي يعتقد أن الإسلام صادق صدقاً مطلقاً وأبدياً، وأنه صالح لكل زمان ومكان، وأنه لا مجال لمناقشته والبحث عن أدلة تؤكده أو تنفيه، هذا الشاب الذي يرى أن المعرفة كلها بمختلف قضايا الكون لا تستمد إلا من عقيدة الإسلام والذي يدين كل عقيدة تخالف عقيدة الإسلام هو (شاب متطرف) . ومن ثم كان الالتزام بالإسلام وتعاليمه تطرفاً لأنه - كما يرى سمير نعيم - حنين إلى الماضي ، وعودة إلى الوراء ، ومنحى رجعيّاً يجر العلاقات الاجتماعية إلى أوضاع بالية لا تتناسب مع تقدم العصر . هذا هو الإسلام في نظر رجال الاجتماع (٨) .

أما الحجاب (الذي شرعه الله تعالى)، والنقاب، واللحي، والجلابيب القصيرة (التي في بعضها اتقاء للفتنة والالتزام بسنة رسول الله ﷺ)، وكذلك مع الاختلاط، والمناظرات بين الإسلام والنصرانية، فهي - عند سمير نعيم - مظاهر سلوكية تعبر عن التطرف (٩) . لكن التبرج، وحلق اللحية، وارتداء الأزياء الأوربية بمختلف تقاليدها، والاختلاط بين الرجال والنساء، وسيادة النصرانية، وعبادة الصليب، والتثليث على الإسلام ، فهي عين الاعتدال عنده.

أما أشد مقولات رجال الاجتماع إثارة للدهشة والاستغراب فهي وصفهم لشباب الجماعات الإسلامية بأنهم يمثلون شخصيات مريضة، وأنهم مرضى عقليون يعانون من

الجنون الدوري ، أو جنون الاصطهاد والعظمة على حد تعبيرات سمير نعيم^(١٠) .

وتمسك الشباب المتدين بتعاليم الإسلام المتعلقة بالمرأة عند - سمير نعيم - مرض عقلي يعاني أصحابه من أوهام حيوانية الرجل وشهوaitه تجاه المرأة ، وأنهم - أي هذا الشباب - يشكون في أنفسهم وفي الآخرين ، وأن نظرتهم إلى المرأة تسقط ما في أنفسهم من مشاعر شهوانية مكبوتة ومشاعر دوية وعدم ثقة بالنفس^(١١) . بهذه الأوصاف الحادة والعنيفة ذات الطابع الفرويدي شن - سمير نعيم - هجومه الضاري على شباب الجماعات الإسلامية الذين يريدون أن يحفظوا للمجتمع نقاءه وطهارته ، وأن يقفوا في وجه تيارات خطف واغتصاب النساء ، وفساد العلاقات بين الجنسين ، واعتسار المرأة سلعة للعرض والمشاهدة وإثارة المتعة على كافة الأصعدة من المنزل إلى الشارع إلى الإعلام إلى المجتمع .

إذن ماهو البديل عند رجال الاجتماع في بلادنا إذا لم ينضم الشباب إلى الجماعات الإسلامية ؟

هذه هي اعترافات (سمير نعيم) ذاته عن هذا البديل ، يقول (سمير نعيم) :

من ملاحظة الواقع الاجتماعي وماتشره الصحف اليومية يتضح ما يأتي :

١ - يلجأ البعض إلى الهجرة إلى الخارج هروماً من الضغوط الاقتصادية والمشكلات الاجتماعية التي يعانونها ، وهي بالطبع حلول فردية ، ولكن من الثابت أنها غير متاحة للجميع قطاعات الشباب ، فالفقراء منهم عاجزون حتى عن ذلك الحل الذي يتطلب اتصالات وعلاقات للحصول على عقد عمل في أحد الأقطار العربية ونفقات سفر لاتوافر للجميع ، والبعض الآخر يظل يحلم بالهجرة كأمل زائف لمواجهة مشكلاته .

٢ - يلجأ البعض الآخر إلى ممارسة أعمال غير مشروعة كالاتجار في المخدرات أو في العملة والرشوة والتهريب .. الخ .

٣ - يلجأ فريق آخر إلى الجريمة التقليدية أو غير التقليدية ، حيث تنتشر سرقات المساكن والسيارات والمحلات التجارية ، والنصب ، والاحتيال ، والاعتصاب ، والاعتداء على الأراضي الزراعية وعلى أملاك العير والدولة .. الخ .

٤ - يتجه آخرون إلى إدمان المخدرات كحل هروبي انسحابي للمشكلات التي يعانونها .

٥ - يصاب البعض عندما يعجز عن كل من الحلول المشروعة وغير المشروعة - نظراً إلى ما يتمتع به من قيم إيجابية قوية - بالاضطراب النفسي والعقلي، وبالتالي فإن المجتمع المصري يشهد تزايداً في هذه الأمراض (١٢).

تعني السطور السابقة - باعتراف سمير نعيم - أن الدليل لانضمام الشباب إلى الجماعات الإسلامية هو الهجرة أو التفكير فيها، أو ممارسة الأعمال غير المشروعة، كالاتجار في المخدرات، أو العملة، أو الرشوة والتهريب، أو ممارسة الجريمة التقليدية أو غير التقليدية، أو إدمان للمخدرات .

ونقف قليلاً عند النقطة الخامسة التي تعتبر أيضاً من المقولات المثيرة للدهشة والعجب، وهي القبول بأن القيم الإيجابية القوية التي يتمتع بها الشباب يمكن أن تؤدي بهم إلى الإصابة بالاضطراب النفسي والعقلي. حيث يريد سمير نعيم هنا أن يثبت أن شباب الجماعات الإسلامية الذي لم يلجأ إلى السلوكيات اللاسوية، ولجأ إلى الدين، مصاب باضطرابات نفسية وعقلية بسبب هذه القيم الإيجابية التي يتمسك بها؛ لأن رغبة هذا الشباب في العودة إلى مودج المجتمع الفاضل باللجوء إلى الدين ماهي إلا هروب من الواقع، ورفض له، وتعلق بأمل كاذب في الخلاص من المشكلات التي يواجهها (١٣).

الخطأ لفادح الذي وقع فيه سمير نعيم هنا - وهو ربطه بين التمسك بالقيم الإيجابية والإصابة بالاضطرابات النفسية والعقلية طعنًا في تسبب الجماعات الإسلامية - كشف وشهد به عن أن معلوماته في علم النفس وتشخيص الاختلالات العقلية وقفت عند حدود الخمسينيات . لم يضع سمير نعيم على جهود جمعية الطب النفسي الأمريكية (APA) التي بدأت منذ عام ١٩٨٣ في محاولة طموحة مثيرة الجدل لإسراع بتطوير علوم وتشخيص الأمراض العقلية لإعادة تنقيح كتيبها عن هذه الأمراض، وقد أثمرت هذه الجهود بإصدار كتيب جديد في عام ١٩٨٠ شارك في إعداده المئات من العلماء والمهنيين في ميدان الصحة العقلية . ويعرف هذا الكتيب (بالوحيز التشخيصي والإحصائي للأمراض العقلية الصبعة الثالثة) ويشار إليه اختصاراً DSM-III . ويعتبر هذا الكتيب تطوراً كبيراً في حقل التصنيف والوصف العلمي لهذه الأمراض، وكان له أكبر الأثر كما يرى هؤلاء العلماء في علاج مختلف أنواع الاختلالات العقلية. الذي يهمنا في شأن هذا الكتيب الذي لم يتابع - سمير نعيم - مراحل تطوره . فبتمه شباب الجماعات الإسلامية بالتصرف والاختلال العقلي، هو هذا الإسهام الذي اعتبره

المختصون في هذا الميدان من أعظم اكتشافاتهم، وهو (العصل بين الأمراض العقلية والسلوكيات) ، تلك التي حدد منها الكتيب مباشرة وبوضوح (سلوكيات التطرف) التي يرى الكتيب أنها مشتقة من المعايير المجتمعية، وليست ناتجة بالضرورة عن الأمراض العقلية(١٤).

فماذا عسى أن يقول سمير نعيم بعد ذلك ؟

نسجل بعد ذلك على سمير نعيم شهادته واعترافه بأصالة القيم التي يحملها شباب الجماعات الإسلامية ، واعترافه أيضاً بأن التجاء هذا الشباب إلى الدين حماه من الدمار الشامل الذي أصيب به غيره من الشباب .

أولاً : يعترف سمير نعيم بأنه بالرغم من أن شباب الجماعات الإسلامية في مناطق تعاني من التحلف والفقر والحرمان من إشباع الحاجات الأساسية ، وبالرغم من انسداد طرق الهجرة أمامهم لصغر سهم وقلة خسرتهم وعجزهم عن توفير مصاريف السفر وعدم الحاجة إليهم في البلاد النقصية ، وبالرغم من صعوبة إمكانية حدوث أي تغيير في أوضاعهم وأوضاع أسرهم وقراهم ، وبالرغم من أنهم يخبرون الفقر والمعاناة طويلاً سبي حياتهم مع مشاهدتهم للتفاوت الهائل في حظوظ البشر في مصر، واحتلال توريع الثروة بها لصالح الأغلبية الميسورة ، بالرغم من كل ذلك فإن القيم التي يتمتع بها هذا الشباب معنته من الانخراط في الأعمال الإجرامية وغير المشروعة والأخلاقية(١٥) .

هذا ويحاول - سمير نعيم - جاهداً أن يربط بين انضمام الشباب إلى الجماعات الإسلامية وبين حالة الفقر والحرمان والمعاناة التي يواحيهنها، وما وجد أن افتراضاته تستقطب بوجود شباب ينتمي إلى أسر ميسورة الحال من بين شباب الجماعات الإسلامية فسر ذلك بقوله : (٠٠ وفي رأينا أن هؤلاء جميعاً مهما ارتفعت دخولهم فهم يعتبرون من ذوي الدخل المحدود - موظفي حكومة - ويعانون أيضاً الإحباط بفعل التضخم وارتفاع الأسعار وانتطاعات الطبقة والاستهلاكية والتفاوت الاجتماعي الحاد)، أي أنه أرجع انضمام هذا الشباب إلى الجماعات الإسلامية إلى تدهور الظروف الاقتصادية والاجتماعية، وهذا ماأصلناه في الفصل السابق، لكنه اعترف هنا مؤكداً أصالة القيم التي يتمتع بها هذا الشباب فقال : (٠٠ وامتناعهم عن مسامرة دروب الفساد المختلفة كالرشوة والاختلاس . . الخ استنداً إلى ما يتمتعون به من قيم أصيلة) (١٦) .

ثانياً : اعترف سمير نعيم بأن الالتجاء إلى الدين كأسلوب لمواجهة المشكلات الشخصية والمجتمعية دون غيره من الأساليب اللاسوية التي أشار إليها، هو حماية من الدمار الشامل . . يقول سمير نعيم : (إن الدحوء إلى هذا الأسلوب لمواجهة المشكلات

الشخصية واجتماعية دون غيره من الأساليب السابق ذكرها إنما هو في رأينا وسيلة دفاعية لحماية الذات من الدمار الشامل، وذلك باللجوء إلى المخدرات أو الجريمة أو الجنون أو الفساد^(١٧).

إلا أن عداء - سمير نعيم - للدين جعله يصور التسلح بالتحاليم الدينية مصيدة دمار للشباب وللمجتمع^(١٨)، وجعله يرى أن المساجد تقوم بأدوار تضليلية^(١٩).

هذا وقد كشف رجال الاجتماع عن خشيتهم من أن يتسبب نمو التيار الإسلامي وتعاضله في مصر إلى أن تتحول مصر إلى مجتمع يسوده الطابع الإسلامي، خاصة بعد أن لاحظوا تأثير العاملين المصريين وأبنائهم في السعودية بهذا الطابع الإسلامي الذي يحملونه معهم إلى مصر بعد عودتهم. هذا وعبر رجال الاجتماع عن عدائهم الصارخ لهذا الطابع الإسلامي على النحو التالي، يقول سمير نعيم:

(ومن اللافت للنظر حقاً المقابلة بين اتجاه حركة التيار الإسلامي المتطرف أو حتى المعتدل في الفترتين، ففي الفترة الأولى تحركت هذه الجماعات وتلك الاتجاهات إلى خارج مصر، فهرب أعضاؤها أو لجأوا إلى أقطار عربية وبخاصة السعودية، فانتسبت تلك المرحلة بطرد هذه التيارات. وفي الفترة الثانية تحركت هذه التيارات والجماعات من الخارج إلى الداخل فجاءت ومعها أكثر التيارات رجعية وتطرفاً من تلك المناطق العربية إلى داخل مصر، فانتسبت هذه المرحلة بالغزو والتغلغل والمجازية الداخلية)^(٢٠).

ويعتبر رجال الاجتماع أن الطابع الإسلامي طابع غريب عن المجتمع المصري وليس أصيلاً فيه، ولهذا فهم يخشون من تأثير الطابع الإسلامي الذي يحمله العائدون المصريون وأبناؤهم منها على الأسر والأبناء الذين لم يذهبوا أصلاً إلى السعودية، فينتقل إليهم هذا الطابع عبر التداخل الأسري وتقديم النماذج السلوكية.

يقول سمير نعيم: (وما لاشك فيه أن الآباء أنفسهم الذين يذهبون إلى الأقطار العربية يعودون وقد تشبعوا هم أنفسهم باتجاهات دينية كانت غريبة عنهم وعلى المجتمع المصري بما يتبع ذلك من نماذج سلوكية جديدة، ولا تنعكس تأثيرات ذلك على أسر المهاجرين وحدهم، بل تمتد لتشمل أسر غير المهاجرين أيضاً. ومن خلال ما يعقده أفراد الأسر الأخيرة من مقارنات بينهم وبين أفراد الأسر المهاجرة، وما يقدم أعضاؤها من نماذج اتفاقية وسلوكية من جهة ومن خلال التداخل الأسري من جهة أخرى)^(٢١).

المصادر

- (١) عاطف العفلة عصيات، الدين والشعر الاجتماعي في المجتمع الإسلامي ، تدوين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة بيروت ١٩٩٠ ، ص ١٥٥ .
- (٢) سمير نعيم أحمد ، المحددات الاقتصادية والاجتماعية منصرف الديني في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٩٨ .
- (٣) علي الكمر ، الإسلام والهوية ، تدوين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٩٨ .
- (٤) تابع ص ١٠٥ .
- (٥) تابع ص ٩١ .
- (٦) عبدالحفي الهرماسي ، علم الاجتماع الديني ، المجال والمكاسب والتساؤلات ، الدين في المجتمع العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٩٠ ص ٣٠ - ٣١ .
- (٧) سمير نعيم نعيم تابع ص ٢١٧ .
- (٨) - (١٣) - تابع ص ٢١٨ - ٢٢٩ .
- (١٤) Josef Julian and William Kamblum , Social Problems , Pretice Heel Inc . New Jer- sey 1982 P 48
- (١٥) سمير نعيم نعيم تابع ص ٢٢٩ .
- (١٦) - ٢١ تابع ص ٢٣٠ - ٢٣٧ .

الفصل العشرون

رجال الاقتصاد

وثغرة في جدار الصحة

الفصل العشرون

رجال الاقتصاد وثغرة في جدار الصحة

وجه (جلال أمين) - وهو أحد رجال الاقتصاد العرب - اتهامات إلى رجال الاجتماع في بلادنا، مؤداه أنهم ساهموا في تخريب النسيج لبلادنا لعدم توحيدهم الحرص فيما ينقلونه، بحيث لم يعرف ما إذا كانوا ينقلون إليها علماً أم أيديولوجية، وخص رجل الاقتصاد بالذكر مفهوم (النسبية الأخلاقية)، وهو المفهوم الذي يعتبر أن الأخلاق نسبية وليست مطلقة، بمعنى عدم استنادها إلى الله أو الدين (حسب فهمهم للمطلق)، وتغييرها بتغير الزمان والمكان، ومسايرتها لأغراض الحياة . يقول رجل الاقتصاد : إن أول درس يتلقاه طلاب علم الاجتماع في بلادنا لابد وأن يتضمن الإيحاء بهذه النسبية، وينتهي الطالب وقد استقر في ذهنه الاحتقار أو اللامبالاة على الأقل بتراث أمته، دون أن يقال له ذلك صراحة أبداً (١) .

أصاب رجل الاقتصاد في مقولته هذه عدا تصوره أن مفهوم النسبية الأخلاقية هذا لا يقال لطلاب علم الاجتماع عندما صراحة . إنه يقال لهم صراحة وفي إطار أكثر عمومية هو (نسبية القيم) . ويعترف أساتذة الاجتماع في بلادنا بأنهم تعلموا هذه النسبية من علم الاجتماع، ومن ثم وجهوا طلابهم إلى التخلي عن قيمهم التي يتمركزون حولها، وألا يعتبروها حكماً على صحة أو خطأ القيم الأخرى التي هي (غير إسلامية) بالطبع . ولا يوقف الأمر عند هذا الحد، بل أعلم الأساتذة طلابهم أن التخلي عن قيمهم هو الشرط الأساس لتفهم القيم الغربية عنا وعن إسلامنا، استعداداً للانتقال بهم إلى مرحلة أخطر، وهي المشاركة والتعاون مع أصحاب هذه القيم الغربية على حساب قيمنا نحن.

عبر محمد أجوهري - أستاذ الاجتماع بجامعة القاهرة - عن ذلك كله في قوله :-

(لا شك أن علم الاجتماع هو العلم الإنساني القادر على نوعيتنا بسببية القيم وأساليب السلوك الشائعة في مجتمعنا وفي عالمنا الخاص، وإدراك هذه الحقيقة هو بداية الطريق نحو إكسابنا القدرة على فهم القيم وأساليب السلوك الشائعة عند أبناء مجتمعات

مفاهيم عربية عن مجتمعاتنا، وتمكننا من الإحساس بحقيقة مشاعر غيرنا من أبناء
النشر، وليس هذا بالأمر الهين، فهو بداية للتخني عن مشاعر التمركر حول السلالة،
وهو شرط أساس لقيام أي تعاون على كافة مستويات التعاون الممكنة . الأساس في كل
هذا بطبيعة الحال ليس مجرد المعرفة بواقع الآخرين، وإنما الأساس أن تتحول هذه المعرفة
إلى نوع من التفهم والاستعداد لمشاركة والتعاون . . . ويجب أن يؤكد هنا على شيء
ضروري، وهو ضرورة توقي أنفسنا الوقوع في أخطاء ما يعرف بالتمركر حول السلالة،
وأعني أن نجعل من معايير وعادات وخبرات مجتمعنا وثقافتنا معياراً نقيس به الطبيعة
الإنسانية، وحدد لها به ماتقدر عليه أو ماتوقع أن تصل إليه (٢) .

قبل أن يروج محمد اخوهرى مفهوم (سبية القيم) بسعين عاماً، كان علماء
العرب أنفسهم قد أدركوا الهوة التي وقعوا فيها بسبب هذه السببية . هذا (لويس
ديكسون) كتب في عام ١٩٠٨ عن التأثير المدمر لعلم الاجتماع على الأخلاق فقال :
(إذا أراد علم الاجتماع أن يتحدث عن الأخلاق فإنه سيكون أي شيء آخر غير أن
يكون علماً ... إن علماء الاجتماع الذين أعرفهم مشوشون بين علم الاجتماع
والأخلاق) (٣) .

وهذه (رورماري جوردون) كتبت قبل ربع قرن سبقاً، لكنه جوهرى مروحاً
(للسببية القيم) تحذر لا من الأثر التدميري لعلم الاجتماع فقط على لأخلاق بل للعلوم
الاجتماعية برمتها فقالت :

(إن العالم الاجتماعي قد أثر تأثيراً كبيراً وساعد على التعجيل بالانهيار التام في
الاعتقاد بوجود قيم أخلاقية مطبقة، كما تحدى الجزاءات الأخلاقية ... إن أسوأ
المطروح الآن أمام الإنسان المعاصر هو إذا كان الدين قد هُجر، وإذا كانت القواعد
الأخلاقية الصادقة والمطلقة قد أكرت، فمن يهدي الإنسان إذا حير بين فعين ممكنين ؟
هل تركه لدوافعه وغرائزه بعد أن سكت ضميره ؟ ... إن علوم الإنسان وإن كانت
قد رادت من قدرة الإنسان على التحكم في مصيره ، فإنها في الحقيقة قد هدمت إيمانه
وتركته بلا هاد أو مرشد لحياته استقلية ... إن عدم الارتياح السائد بسبب فشل
العلوم الاجتماعية أدى بعض العلماء الاجتماعيين إلى العودة إلى المفاهيم الدينية عن
حياة، ورأوا أن الإنسان بدون هذه المفاهيم سوف يهلك لا محالة، وأن عليه أن يستعيد
الإيمان بالله، ويعود إلى الاعتقاد في الجانب الروحي داخل نفسه، وأن يعيد قبول وحدة
قاعدة أخلاقية إلهية مطبقة تلك التي هاجمتها العلوم الاجتماعية من الأساس) (٤)

وفي نوقيت متزامن تقريباً مع ما كتبه الجوهري عن (نسبية القيم) ، كتب تشارلز
ماك جي - أسناد الاجتماع بجامعة (سترن واشنطن) الأمريكية - :

(إن العلم الاجتماعي الحديث يسرق إنسانيتنا من خلال ترسيفه للقيم والدوافع
الإنسانية واستبدالها بمنظورات علمية ... إنني غير مرتاح لاتجاه العلوم الاجتماعية عامة،
وعلم الاجتماع خاصة. إن وجودنا كعلماء اجتماعيين يتوقف على ترسيخنا للقيم والدوافع
والأنظمة الاجتماعية، ولكن إلى متى ؟ أنا لست متأكداً ... إن علماء الاجتماع يفحرون
بأنفسهم وقدرتهم على رؤية مداخل الأشياء . إذا أردت أن تعرف ما الذي يجري
اسأل عالم اجتماع . إن العديد من طلابنا يأتون إلينا يتوقعون منا نظرة جديدة إلى العالم
لأنهم سئموا النظرة القديمة . لقد أصبح الكثيرون علماء اجتماع لذات السبب. ولكن
ماذا فعلنا مقابل ذلك لعالم ؟ لقد مزقناه وحططنا منه وحفرنا فيه ثقوباً وريفناه ... إنه
مع فقد الصلة بالقيم الروحية التي هي المبادئ الأساسية ، بدأ الإنسان يفقد إنسانيته التي
حلقها هو نفسه . إنه الآن يفقدها لحساب المفكرين الذين يدرسوه ... إن دورنا كعلماء
اجتماع تجاه طلابنا هو أن نعامل مع قيمهم الروحية، لأن علم الاجتماع ينشر
ينهم مفاهيم الاعترا ب والوهس .. إننا حططنا حياة طلاب الذين كانوا يتعاطفون مع
اناس قبل دراستهم لعلم الاجتماع، وكانوا على درجة عالية من الثقة بالنفس لكنهم
الآن متعبون (٥).

هذا وقد كتبنا إلى ماك جي بعد تسع سنوات من نشره لهذه المقالة ليستفسر منه عن
الدوافع التي حر كته نحو التركيز على القيم الروحية فرد علينا قائلاً :

(لقد رأيت النفاق يسود كل شيء وأردت أن أفعل شيئاً ما ، ربما لأسباب أخلاقية .
وقد وصلت إلى استنتاج مؤداه أننا كنا بالفعل نحقق شيئاً صارأ وليس بالحسن . إن
طلابنا الآن أكثر اغتراباً عما أتونا لأول مرة ، وإنه إذا كانت قيمهم ضعيفة قبل دراسة
علم الاجتماع . فإنهم الآن يفقدون القيم كنية ، ولهذا فإني حاولت في محاضراتي
الطلابي ألا أدمر كل شيء حولي، بل أعطيهم الإحساس بالأمل ، وأعمل على وصهم
بالقيم الروحية التي كتبت عنها في مقالي (٦) .

هكذا أساندة لاجتماع في العرب يعودون لتقييم الروحية، ويحاولون شها بين
ضالهم . وأساندة الاجتماع في بلادنا يروحون لنسبية القيم ، ويدعون طلابهم إلى
الانخلاع من ربة الإسلام وإن لم يقولوها صراحة .

نعود إلى رحل الاقتصاد، اتهم (حلال أمين) رجال الاجتماع في بلادنا بافتقار دراساتهم إلى الابتكار الحقيقي، سواء أكان هذا الابتكار متعلقا بإيجاد منهج جديد في البحث، أو بإثارة الشك في بعض المسلمات، أو بتقديم تفسير جديد لظاهرة اجتماعية معقدة.

اتهم رحل الاقتصاد باحثينا الاجتماعيين بالهزيمة النفسية، وبالخصوع وبالا احترام المباح فيه لكل محزات الأجنبي، بحيث سهل على هذا الأجنبي أن يبيع بضاعته المادية والفكرية على أنها إنتاج (إنساني) عام، أو أنها ثمرة التقدم التكنولوجي والمادي الذي لا ينسب لحضارة دون أخرى، بعد أن نجح هذا الأجنبي في إخفاء تحيزاته وميوله ووزعاته التي تطبع إنتاجه المادي والفكري . قبل باحثونا الاجتماعيون النظريات الأجنبية دون مساءلة، وافتنوا بها كما افتن المستهلك العادي بالكفاءة التكنولوجية العالية للتليفزيون المسون، دون أن ينظر هذا أو ذاك في مدى ملاءمة النظرية أو السلعة لماخ اجتماعي وثقافي مختلف تماماً عن المناخ الذي أبدع تلك النظرية أو السلعة .

وكما أصاب رحل الاقتصاد في اتهاماته السابقة لرجال الاجتماع، أصاب كذلك في قوله أننا (تاعون) في مختلف جوانب حياتنا السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، بكل ما تحمل هذه الكلمة من معنى . فالدراسات الاجتماعية في بلادنا تهتم بقضايا نظرية أو تطبيقية ذات أهمية فقط في البلاد التي نشأت فيها، وليست ذات أهمية في بلادنا. نفل باحثونا الاجتماعيون هذه انظريات إيسا دون إعمال الفكر في مدى انطباقها أو ملاءمتها لمجتمعنا، ودون حتى محاولة جدية في التحفظ على ما تحمله من أفكار.

وأصاب رحل الاقتصاد مرة أخرى في اتهامه لباحثينا الاجتماعيين وكتاباتهم بالتبعية في (لغة التعبير) ، إلى درجة أن هذه الكتابات اكتفت في كثير من الأحيان بكثافة اللفظ الأجنبي بحروف عربية، فأصاب هذا اللغة العربية بالتشويه بسبب احتلاص الألفاظ العربية بالأجنبية . كما أصبح الكتاب الاجتماعيون يقنن و حود ألفاظ غريبة حتى ولو كان هناك مقابل عربي يؤدي نفس المعنى أداءً أفضل، كما راد الميل إلى إقحام الألفاظ الأجنبية العربية في هذه الكتابات وكأنها دليل على سعة الاطلاع وتوع الثقافة.

ورد رجل الاقتصاد على الادعاء بأن المهم هو التعبير عن الفكرة على أي نحو كان، فأنت أن الكتابات الاجتماعية ركيكة الأسلوب، وهي في نفس الوقت أكثر عموصاً وأكثر تحطاً وتناقضاً، في حين أن أسلافنا كانوا أدق تعبيراً وأدق فكراً، وأشار رحل

الاقتصاد إلى أن ركافة التعبير وغموضه يستخدم اليوم كوسيلة لإحفاء صحالة الفكر وضعف الاستيعاب .

رفض رجل الاقتصاد الادعاء بأن اللغة ماهي إلا وسيلة للتعبير وليست غاية في ذاتها، وأنها طريقة للاتصال ولايهم أمر التبعية فيها، وإنما المهم أن يصل المعنى بأية طريقة ولو عن طريق استخدام اللغة الأجنبية . أكد رجل الاقتصاد أن التبعية في لغة التعبير وثيقة الصلة بالتبعية في مصموم الفكر، تؤدي كل منهما إلى الأخرى وتقويها، وأن من كان تابعاً لفكر غيره استسهل التصحية بنقته، والاستسهال بالتضحية باللغة يؤدي إلى التورط أكثر فأكثر في قبول ما لايتعين قبوله من الفكر الأجنبي، لأن اللغة نفسها تعكس في كثير من الأحيان مواقف قيمة وتفضيلات خاصة، وأنها لا تتمتع دائماً بدرجة الحياد التي ترعى لها . واستشهد ها بمصطلحات مثل (الدول المتخلفة ، والدول الدامية ، أو التنمية) . فكلها ليست مصطلحات حيادية، وإنما تتضمن إقراراً بالموافقة على نمط تغيير الذي يحدث في بلادها، وعلى أن المطلوب منا في التمية هو التكاثر والريادة فحسب .

ومن أهم مالفت رجل الاقتصاد الانتباه إليه هو قور باحثيا الاجتماعيين للمقولات الاجتماعية التي تطورت في مجتمعات الصناعية، دون التنبه إلى المسلمات التي تقوم عليها، والتي تشكلت في ظروف مختلفة تماماً عن بلادها، وأب هذه المقولات والنظريات اعربية تحمل قيماً ومواقف وأخلاقاً فلسفية نقلها باحثونا إلى مجتمعاتنا على أنها (علم محايد) . ومن ثم هربت إلينا قيم وفلسفة وأخلاق العرب على حساب قيمنا وأخلاقنا .

اتهم رجل الاقتصاد باحثيا الاجتماعيين بأنهم ساروا وراء الغرب حتى في مشكلة ما أسماه (بالأناقة النظرية) ، التي هي نوع من الترف الفكري لا يختلف عن استهلاك السلع الكمالية، في حين أن مجتمعاتنا ليست في حاجة إلى مثل هذه الأناقة النظرية .

وكشف رجل الاقتصاد عن عجز العلوم الاجتماعية عن تقديم تشخيص لبعض من أهم المشكلات الاجتماعية التي واجهها الغرب ، كمشكلة العنف وانتشار المخدرات . ولفت النظر أيضاً إلى أن لعناء الغرب مصلحة في أن يظل الناس عاجزين عن فهم مايجري في السياسة والمجتمع، وأن ينصرف الاجتماعيون إلى القصاايا الجريئة، وألا يتعرضوا للمشكلات الجوهرية بحيث يتحولون إلى باحثين متخصصين ضيق الأفق .

هذه هي مجمل اتهامات (حلال أمين) لرجال الاجتماع في بلادنا ولما حتب وكتاباتنا الاجتماعية : تخريب النسيج الاجتماعي والثقافي لمجتمعا، ونقل مفاهيم

وأخلاق وفلسفة ونظريات العرب إليها على أساس أنها (عزم محايد) ، والافتقار إلى
الابكار الحقيقي ، والهزيمة النفسية ، والخصوع والاحترام المبالغ فيه لكل مسجرات
الأحبي ، والتسوية له في كل شيء بدءاً من لغة التعبير إلى الأناقة النظرية .

نأتي بعد ذلك إلى رحل اقتصاد آخر وهو (عادل حسين) ، الذي وجه انتقاداته
لرحال الاجتماع وباحثي الاجتماعيين أيضاً ، مع التركيز على بيان قصور النظريات
الغربية ومعاداتها لنا ، وذلك على النحو التالي (٧) :

أولاً : بالنسبة للنظريات الغربية :

١ - إن المستوى الأيديولوجي الأعلى الذي يحكم نظريات الغرب ومدارسه هو
(الديوية)^(٨) . وإن الخلافات بين مختلف هذه النظريات والمدارس ومحاولات حل
التناقضات بينها ستظل مرتبطة بهذه (الأيديولوجية الديوية) ، وإنه لا شأن لنا نحن في
مجتمعاتنا بهذه المشكلات وهذه الحلول .

٢ - إن العلوم الاجتماعية الغربية ليست علوماً عالمية ، وإن رعمها بذلك لا يستند
إلى مشروعية معرفية أو تاريخية ، ومن ثم فليس لها الحق في المطالبة باعتراف عالمي
بمصادقية وعلمية نتائجها . إن هذه العلوم لا تستند إلا على معرفة أهل الغرب عن
مجتمعاتهم في العصر الحديث ، وهي لاتقع إلا في حدود شريحة رقيقة من التاريخ ،
وعلى مساحة محدودة من الأرض ، وإن البناء النظري الغربي بالإضافة أنه لا يمكن أن
يكون علماً مقبولاً عالمياً ، فإنه ولد قاصراً ومشوها مهما كانت الكفاءة الفكرية لصانعيه .
كما أن هذه النظريات تعالج أسئلة ليست أسئلتنا ولا ترتبط بنا .

٣ - إن هذه النظريات ليست محايدة قبلنا ، بل هي معادية لنا وتعبر صراحة أو
ضمننا عن محطط السيطرة الغربية على النظام الدولي ، وتقوم على مسلمة تفوق العرب
ومشروعية سيطرته على العالم ، وانعكس ذلك في كتابات معظم رواد النظريات الغربية
الذين أظهروا نظرة السيطرة والاستعلاء ، كما هي عند فولتير ، ومونتسكيو ،
وكوندرسيه ، وهوبر ، ولوك ، وروسو ، وهيوم ، وميل ، وسان سيمون ، ودوركايم ،
وماركس ، وغيرهم . أما هؤلاء الذين دفعوا عن الحضارة الإسلامية من رحال العرب
مثل رودسون ، فقد أقنع تابعيه من المتقنين المسلمين بأن الإسلام كان صالحاً في الماضي
أما الآن فإنه فقد هذه الصلاحية .

٤ - جاءت النظريات الغربية بتعيد تركيب التاريخ على نحو يضع الحضارة العربية

كعناية وحيدة للتقدم العالمي المشهود، كما جاءت بظرائهم المستقبلية تبشيراً بمستقبل أسود يتطير مجتمعاتنا.

٥ - سربت النظريات الغربية إلينا مفهومًا مقتضاه أن الفردوس الأرضي الذي يقوم على الدنياوية سيكون عبرها، أما الثورة العلمية والتكنولوجية فلا تحمل فقط وعوداً بالرفاهية، وإنما حملت مديراً بالدمار الشامل وحراب البيئة، ولم يتحقق من هذا الفردوس إلا تحلل القيم بسرعة متزايدة، وزيادة الإحساس بالاحتناق والاعتراب .

٦ - إن هذه النظريات الغربية لاتعديا فقط، بل تزدريها. وإن حينما نستخدمها فإنما نخضع لتحريضها لنا على احتقار تاريخنا، وبتلع مسلمة أننا أدنى. كما تصدر إلينا نظريات خاصة مثل (نظريات التسمية) التي صممتها عمدتُ لصمان استمرار السيطرة لغربية علينا، وعلى نحو لايمكننا من إحداث تغيير حذري في سنية النظام الدولي، وتهدف هذه النظريات المصدرة إلينا إلى إحقاقنا بالعرب في كل الوحي الاحتمالية واسياسية والثقافية، وببست الاقتصادية فقط، تدعوى أن التحديث مفهوم مركب بالضرورة^(٩).

ثانياً. بالنسبة لرجال الاجتماع وباحثينا الاجتماعيين الآخرين :

١ - أذاً رجل الاقتصاد محاولة رجال الاجتماع خفض ما هو غير عملي كالقيم والأيدولوجية لشروط العرض العملي، واتهمهم بأنهم تابعون متأثرون بشدة بصموحات أهل العرب، وغير قادرين على التمييز بين الإنسان وثاني أكسيد الكربون، وبين أن هذه المحاولة مسنحية التحقيق، ولا تهدف إلا لتحويل اجتماع إلى آلة كبيرة محكومة الحركة ومصوطة الأرار، كما تسعى إلى فرض قواعد وقوانين على الحركة الاجتماعية، ولا تحرح برمتها عن مجرد رياضة ذهنية تصر صرراً بديعاً بمعرفتنا بحقيقة مجتمع الحي .

٢ - أذاً رجل الاقتصاد هؤلاء الذين ابهروا بما قيل عن (العقلانية) وسيادة العلم في العرب، والذين بصروا إلى التطورات الاجتماعية والاقتصادية ولسياسية بعين العقلانية العربية. وأذاًهم أيضاً لاحتفائهم بمرحلة النهضة والتنوير العربي - الذي كما نحن ضحاياها -، وأظهر أن انتشار أفكار عصر التنوير وما صاحبها من تقدم علمي صناعي قد رسخ المفاهيم والنظريات الغربية التي تتمحور حول التفوق الأوروبي.

٣ - أذاً رجل الاقتصاد المفكرين والكتاب المتفرجين والمتعربين، استوعبوا تماماً للفكر العربي، والذين عموا للغرب كمستشرقين محليين، ووصفهم بأنهم تروا على

استخدام المنتج الجاهز سواء كان سلعة استهلاكية أم نظرية اجتماعية، والدين تقربوا إلى السلطة للحفاظ على أنماط حياتهم ومعشتهم، ورأى أن هذه القطاعات من المفكرين والكتاب صممت بحيث تكون عقيمة لانتج، تشبه أهل الغرب في كل شيء إلا في القدرة على الإبداع.

٤ - أذان رجل الاقتصاد هؤلاء الكتاب والباحثين التلفيقيين الذين يخدعون أنفسهم ويستخدمون المفاهيم العربية مع تغيير في المصطلحات الدالة عليها، ثم يدعون أن لهذه المفاهيم أصلاً في تراثنا يبرر الأخذ بها.

أصاب رجل الاقتصاد في كل ما قاله، خاصة فيما عبر عنه بقوله: إن النظريات الغربية تجعل (الإنسان محور الكون) بدلاً من (الله تعالى) كما هو في عقيدة التوحيد الإسلامية، وانتهى إلى بيان أنه يؤمن بالصيغة الإسلامية التي تقوم على الإيمان بالله الواحد الخالق كمفهوم محوري، وأن الدنيا ليست كل شيء، وأن بعدها حساباً.

هذا صحيح، لكن رجل الاقتصاد وقف عند هذا الحد، ثم أطلق مقولات أخرى يعتبر الأخذ بها تدميراً لعقيدة التوحيد الإسلامية، وهذا لكل ما قاله من قبل، فوقع في الدائرة التي حددها الشيخ مصطفى صبري: (بأن التمسك بالدين مع ضعف وشبهة في العقيدة مساوٍ لعدم الدين).

أول ما هدم به رجل الاقتصاد عقيدة التوحيد الإسلامية هي قوله: إن الإسلام لا يتلخص في القضية المحورية (لا إله إلا الله)، في حين أن علماء المسلمين لا العلماء الاجتماعيين يجمعون أن (لا إله إلا الله) هي أصل الدين ورأس الإسلام، وهي التي بعث بها جميع الرسل، وهي الحقيقة الأولى التي يقوم عليها التصور الاعتقادي في الإسلام، فبخلاف أن الإنسان وفق هذا الأصل المحوري (لا إله إلا الله) لا يكون عبداً إلا لله ولا مطيعاً إلا لله، فإنها تعني أن (الله تعالى) هو المشرع للعباد، ولا يكون تشريع البشر مستمداً إلا من شريعة الله، وقيم الحياة كلها لا تكون إلا من الله، ولا شرعية لوضع أو تقليد أو تنظيم يحالف منهج الله. ولهذا فإن رغم رجل الاقتصاد بأنه من المؤمنين بالصيغة الإسلامية مع قوله بأن الإسلام لا يتلخص في (لا إله إلا الله) أمران لا يتفقان، يقول عز وجل:

﴿ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكموا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن

يضلهم ضلالا بعيدا ﴿٦٤﴾.

هذا إنكار من الله عز وجل على من يدعي الإيمان بما أنزل الله على رسوله وعلى الأنبياء الأقدمين، وهو مع ذلك يريد أن يتحاكم إلى غير كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

إن إقرار رجل الاقتصاد بمفهوم الإيمان بالله الواحد الخالق، واعتقاده بأن الله وحده خلق العالم، ثم ظنه بأن هذا هو غاية التوحيد، لا يعني أنه قد أصبح (موحداً) . إن مشركي العرب كانوا مقرين بأن الله وحده هو خالق كل شيء وكانوا مع هذا (مشركين) .

إن رجل الاقتصاد لم يقر بالتحاكم إلى شريعة الله وحده، بل إنه فتح الباب بقوله: إن الإسلام لا يتلخص في (لا إله إلا الله) لتلقي تصورات وقيم ومواري وأحلاق وآداب واجتماع وسياسة واقتصاد من غير شريعة الله، وبذلك يكون قد خرج من الشريعة الخاصة التي بعث بها محمد ﷺ إلى القدر المشترك الذي فيه مشابهة مع اليهود والنصارى والشيوعيين وغيرهم .

يقول الله تعالى :

﴿ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ويسلموا تسليماً ﴾ (النساء ٦٥).

إن الله تعالى هنا قد أقسم بنفسه الكريمة المقدسة ألا يؤمن أحد حتى يحكم الرسول ﷺ في جميع الأمور، فما حكم به هو الحق الذي يجب الانقياد له باطنا وظاهراً، ولهذا قال : ﴿ ثم لا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما قضيت ﴾، أي إذا حكموك يطيعونك في بواطنهم فلا يجدوا في أنفسهم حرجاً مما حكمت به، ويقادون له في الظاهر والباطن، ويسلمون لذلك تسليماً كلياً من غير مخالفة ولا مدافعة ولا منازعة. وقد ورد في الحديث : (والذي نفسي بيده لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به) (١٠).

إن رجل الاقتصاد لم يقر ولم يسلم ولم ينقد، ورغم إيمانه فإنه حالف ودافع ونارع. لم يكن هوئى رجل الاقتصاد تبعاً لما جاء به الرسول ﷺ ، وإنما تبعاً (للتكوينات الاقتصادية الاجتماعية) عند ماركس، وتبعاً (للمكونات العربية) التي طوعها (ماونسي تونغ) لظروف الصين ثم أنشأ منها ما أسماه رجل الاقتصاد (بالبناء النظري المحكم)، ثم دعانا إلى الالتفات إلى ما أسماه أيضاً بالدرس العظيم لهذه التجربة الصينية، وصالحنا

بالاسترشاد به، وبالتجربة السوفياتية واليابانية.

كان النموذج الصيني عند رجل الاقتصاد هو النموذج القريب إلى واقعنا، والذي يجب علينا أن نتدرب على تصميم نموذج مثله. إن قوله بأنه لا يقصد أن نستورد هذا النموذج الصيني لا يغفر له هذا الهوى.

لم يكن هوى رجل الاقتصاد أيضاً تبعاً لما جاء به رسول الله ﷺ، وإنما كان تبعاً لما أسماه بمشروع (بناء الأمة في إطار المحددات الموضوعية). إنه لا يقصد بهذا المشروع كتاب الله وسنة رسول الله ﷺ بالطبع.

ألم يكن رجل الاقتصاد هذا هو الذي أشاد بتحرية (محمد علي) في مصر، واعتبرها نموذجاً على إمكانية ابتداء ما أسماه بالأشكال الأصلية لثورة الصناعية التي تخالف الشكل الأوربي. ولعله لم يغيب عن ذهن رجل الاقتصاد إشادة (ماركس) محمد علي في ضرب الإسلام، وقوله - أي (ماركس) - في ذلك : (إن محمد علي هو الشخص الوحيد القادر على إحلال رأس حقيقي محل عمامة المراسم) (١١)، وقول العلمانيين إشادة بدور محمد علي في ضرب الإسلام : (إن هذه التجربة حققت إنجازات عظيمة في البنى الأساسية والأفكار التي حملتها والنظريات التي نقلتها والرؤى التي قدمتها)، التي تحالف في جملتها ما جاء به رسول الله ﷺ (١٢).

وفي الوقت الذي شدد فيه رجل الاقتصاد هجومه على النظريات الغربية، دعا في نفس الوقت إلى أن نأخذ من هذه النظريات ما هو عام ومجرد وليس بخاص، فخرج بذلك من الشريعة الخاصة التي بعث بها محمد ﷺ إلى ما اعتقد أنه القدر المشترك الذي فيه مشابهة مع اليهود والنصارى وماوتسي تونغ من قبل.

لم يكن هوى رجل الاقتصاد تبعاً لما كان في عصر صدر الإسلام الأول، وقرنه الذي قال عنه الرسول ﷺ إنه خير القرون، وإنما كان هوابعاً لما أسماه (بالأمة الصينية العملاقة ذات التاريخ المجيد).

ولم يسر رجل الاقتصاد أن يشير إلى أن هذه الأمة الصينية العظيمة - (في نظره) - قد صاغت نموذجاً شرع في دراسة الطبقات غير متقيدة بالنموذج الماركسي، لكنها وضعت مع ذلك أوزاناً (للفلاحين والبورجوارية والملاك والبروليتاريا)، ثم لفت الانتباه إلى موالاة هذا النموذج للمصطلحات الماركسية بإصرارها على قيادة البروليتاريا للحركة والثورة بنص عبارات رجل الاقتصاد.

هاجم رجل الاقتصاد هؤلاء التلفيقين الذين استخدموا المفاهيم الغربية نفسها، ثم

ادعوا أن لها أصلاً في التراث يبرر الأخذ بها. ونحن معه في ذلك تماماً، لكنه وإن اعترف من قبل بأنه صحل بالعقلانية هاهو يوفق بينها وبين الإسلام، بل يزيد قائلاً: إن الصياغة الإسلامية في إجمالها لا تتنافى مع العقلانية، وإن هناك عقلانية دنيوية غريبة مقابل عقلانية إسلامية، وإن العقلانية ليست باختراع فريد للحضارة الغربية.

ألم يكر هو نفسه الذي قال: (إن المفاهيم الدينيوية تتولد عنها في الأنساق الفكرية العربية مفاهيم فرعية في كل مناحي المعرفة الاجتماعية تتعارض دائماً مع المفاهيم الفرعية المتولدة مع المتغيرات التي أدحنها (وخاصة الإيمان بالله تعالى)؟.. لم لم يطبق ذلك على العقلانية الغربية؟ ولم حاول إثبات أن للعقلانية أصلاً في الإسلام يحصره للعقلانية في استخدام العقل؟ ألم ترتبط العقلانية بمفكري عصر التنوير في فرنسا، ذلك العصر الذي لام مثقفيها بسسه لاحتفائهم به، وقال إن شعوباً من ضحاياهم؟ ألم تعل العقلانية من قيمة العقل لتقف في مواجهة الإيمان؟ ألا تعني العقلانية في أكثر معانيها تسويعاً أسبقية العقل فوق سائر الأشياء في فهم الحقائق الجوهرية عن العالم؟ لم حصر رجل الاقتصاد العقلانية في استخدام العقل، وقال إن الإسلام وحده العقلانية عندنا فوصلت إلى نتائج مغايرة، وأن بوسع العقلانية الإسلامية أن تجتهد وتطور هذه النتائج؟ ورفع عن العقلانية ما وصفها به علماء الغرب بقولهم: (إن روح عصر التنوير النقدية العقلانية وجهت صد الحقائق المنزلّة في الكتب المقدسة، وأن العقلانية حركة مضادة للدين ذات نظرة نفعية تعطي ورناً كبيراً للمناقشات العلمية والتاريخية المضادة للإيمان؟) (١٣). لم حاول رجل الاقتصاد أن يخلط المفاهيم حتى ولو ادعى أنه فرق بين عقلانية دنيوية وأخرى إسلامية؟ لم حاول أن يجعلنا سنستخف العقلانية وننسى ارتباطاتها الإلحادية؟ إن ذلك قد يصل بالبعض إلى تكرار ما حدث في الماضي بأن يكون العقل وحده هو الأصل، ويكون الإيمان بالقرآن تابعاً له، وأن تكون المعقولات هي الأصول الكلية المستغنية نفسها عن الإيمان بالقرآن.

إذا كانت المسألة هي استخدام العقل فننظر إلى ما قاله علماء مسلمين:

(العقل شرط في معرفة العلوم وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لكنه ليس مستقلاً بذاته. لكنه عزيزة في النفس وقوة فيها بمنزلة قوة البصر التي في العين، فإن اتصل به نور الإيمان والقرآن كان كنور العين إذا اتصل به نور الشمس والدار.. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور التي يعجز وحده عن دركها، وإن عرل بالكلية كادت الأقوال والأفعال مع عدمه أموراً حيوانية) (١٤).

ألم يكن رجل الاقتصاد رفيقاً بمجادليته ولم يلزمهم بمفهوم محدد وصريح عن الإيمان بالله تعالى، وترك لهم الحرية في الاختلاف حوله بدعوى أن هذه المسألة مناقشة فلسفية؟

ألم يكن رجل الاقتصاد هو ذلك الذي قبل في صيغته الإسلامية المقترحة مفاهيماً ماركسية مثل: الطبقة، والتراتب الاجتماعي، والصراع الاجتماعي، بدعوى أنها عالمية وعلى مستوى عالٍ من التجريد؟

ألم يكن رجل الاقتصاد رفيقاً (بالعلمانية) - رغم هجومه عليها - فلم يشرح معنى قوله بأنها لم تكفر بالله صراحة أو بالضرورة، وأنها فقط جعلت قضية الإيمان بالله مجرد مسألة شخصية ولا أهمية لها في بحث شؤون المجتمع والعلاقات الاجتماعية؟

لقد كان رجل الاقتصاد حريصاً على ألا يدمر موقعه بين المثقفين اليساريين وغيرهم، لو تطرق إلى الميتافيزيقا اللاعلمية بصورة أشد، وتحدث عن تحكيم كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، لذلك لم نستغرب استقبال الماركسيين العرب من رجال الاجتماع لمشروعه بالإطراء والثناء والانتقاد اللطيف^(١٥)؛ بل وصفوا مشروعه بأنه متميز وثنوي يستحق المناقشة. لم يهاجموه ويتهموه بالدعوة للحاكمية القطبية، أو بأنه جمع مالم يأتلف، ولم ينظروا إلى مشروعه بأنه شديد العمومية، أو بالعجز عن بعث الخصوصية المطلوبة التي توضح التفاعل الإيجابي بين الإسلام والعصر الحديث.

لقد اعترف الماركسيون العرب من رجال الاجتماع بأن الصحوة الإسلامية أسقطت تلك (العقلانية) التي تمسكوا بها، وأثبتت عجزها على الصمعيدين النظري والمنهجي بعد أقل من ست سنوات من محاولة رجل الاقتصاد ربطها بالإسلام ليوجد بها ثغرة في جدار الصحوة، وليجد مكاناً على الساحة الإسلامية بتحريب مفهوم (لا إله إلا لله) والتهوين من حقيقة (العلمانية)، والدعوة إلى أخذ العام والمجرد في النظريات الغربية والماركسية، والاقتداء بنماذج ماوتسي تونغ، فيحافظ في نفس الوقت على موقعه بين أعداء الدين والصحوة الإسلامية.

المراجع

- (١) طر ناصلا حلال أمين، بعض مظاهر تنحية فكرة في الدراسات الاجتماعية في لعالم الثالث، إنشائية علوم اجتماعية في الوص العربي، المركز القومي للبحوث الاجتماعية و الجنائية، القاهرة ١٩٨٤ صفحات ٢٣١ - ٢٤١
- (٢) بوتومور، تمهيد في علم الاجتماع، ترجمه محمد الجوهري وآخرون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٨ ص ٩٠١٨
- (٣) G Lowes Dickinson, Sociology and Ethics . the Sociological , 1-2 , 1908 - 1909 , PP. 174 - 177 Review
- (٤) Rosemary Gordon , The Impact of Social Sciences on Ethics, Socio logical R . 1954. PP. 57 - 75 .
- (٥) Charles Mcgehee, Spiritual Values and Sociology, The American Sociologist , 1982, (٥) V 17 (FEB.) PP. 40 - 46
- (٦) رسالة أرسلها إلينا ماك جي في ٤ يونيو ١٩٩٠.
- (٧) عادل حسين، نظريات اجتماعية العربية فصره ومعاديه، إنشائية علوم الاجتماعيه في لعالم الثالث، صفحات ٢٤٣ - ٢٧٥.
- (٨) استخدم عادل حسين مفهوم (الديوية) بدلاً من العلمانية.
- (٩) انظر: وقفة مع إشارات أمريكية عن الإسلام وتنمية، حققة ٣٢، الإسلام والكونجرس وكذلك مشكلة تنمية واليهجوم على الإسلام الحققة ٣٣، مجلة المجتمع، عدد ٩٤٨، ٩٤٩ وبهما الحققة التي صعبها رحا اجتماع في بلادنا لضرر عقيدة مسفاهة من أحد مخرج الحققة باسميه والتي ندرس على خلاف في جامعاتنا.
- (١٠) انظر معنى (لا إله إلا الله) وتفسير الآيات المذكورة في مختصر تفسير بن كثير وفي طلال لقرآن سيد قطب ومحمود فتاوى بن تيمية محلله (١) ص ٧٦ وفتح المجد شرح كتاب التوحيد بعد لرحم حسن آل لشيخ ص ١٦ - ١٧.
- (١١) ر. ليفين، الفكر الاجتماعي والسياسي الحديث، ترجمة بشير اسعادي، دار بن حدود، بيروت، صعه الأولى، ١٩٧٨ ص ٢٦.
- (١٢) مع ريبده، معالم على صريق تحديث الفكر العربي، سلسلة عالم المعرفة، ١٥ المجلس الوطني للثقافة، الكويت، ١٩٨٧، ص ١٧٤.
- (١٣) Ninlan Smart, Rationalism, the Encyclopedia of Philosophy, Macmillan Publishing , N.Y. , London , P. 69.
- (١٤) تقي الدين بن تيمية، الرد على المنطقيين، الجزء الأول، مكتبة لأهر الشريف، القاهرة ص ٣٤٤.
- (١٥) محمد عرت حجابي، الأرمه ابراهه في الوص العربي، نحو علم اجتماع عربي، مركز دراسات أم حدة العربية، سلسلة كتب المستقبل العربي (٧)، ١٩٨٦ ص ٣٧.
- (١٦) انظر الحلقة الأولى، علماء الاجتماع والعداء للدين وللصحوة الإسلامية العدد ٤٠.

الفصل الحادي والعشرون

هل تحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع؟

الفصل الحادي والعشرون

هل نحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع ؟

الإجابة بلا قطعا ، لكن هذه (اللا) ليست من عندنا ، إنها من أفواه علماء الاجتماع أنفسهم وأقلامهم .

كان رجال الاجتماع في بلادنا - ولا زالوا - يتصورون أنهم طليعة هذه الأمة وضميرها ، وأنهم القدوة والنموذج ، وأنهم الطلائع والضماير . كانوا - ولا زالوا - يعتقدون أنهم لا يبالغون إذا تصوروا أنهم يملكون في أيديهم (عناصر الترشيح الضرورية) للمجتمع ، وأنهم يستطيعون توصيف المراحل التي يمر بها المجتمع وتحليل قواه الاجتماعية الفاعلة ، وأنه بإمكانهم تقديم البدائل المتاحة أمامه ^(١) . لقد وصل الأمر برجال الاجتماع في بلادنا إلى الاعتقاد بأن الخبير منهم يجب التبارك به ^(٢) . نبع هذا التصور الذاتي الوهمي المبالغ فيه عند رجال الاجتماع من نظرته إلى المجتمع الذي لا يخرج عندهم عن مجتمع من الجهلة ، والأميين ، والمرضى ، والحائعين ، والمتأخرين .. الذين على رجال الاجتماع تنمية وعلاجهم وعصرتهم أو تغريسهم ، والإنسان العربي عندهم إنسان تقليدي متأخر متخلف ^(٣) .

ما هي عناصر الترشيح الضرورية هذه التي يعتقد رجال الاجتماع أنهم يملكون مفاتيحها ؟ إنها أي شيء يمكن أن يكون إلا (الإسلام) .

إن من أبرز صفات هذا الإسلام أن الدين والعلم فيه متساندان ولا يتصادمان كالحال في بلاد الغرب . ومع ذلك فإنه من مسلماته الجوهرية (الإيمان بالغيب) . الله تعالى نفسه (غيب) ، والملائكة ، والجن ، والشياطين ، والجنة ، والنار ، والبعث ، والحساب ، واليوم الآخر ، كل ذلك (غيب) ، ولن يستقيم الإيمان إلا بالاعتقاد في هذا (الغيب) .

وإذا كان علم (الغرب) قاصرا عن إثبات هذا الغيب ، فإن هذا ليس لعيب في الدين وإنما لعيب وقصور في العلم ذاته .

سار رجال الاجتماع في بلادنا وراء الغرب (حذو القذة بالقذة) ، ودخلوا وراءه (جحر الضب) الذي تحدث عنه الرسول ﷺ ففصلوا بين الدين والعلم ، ورفضوا الإيمان

.. عيب محجة أنه لا يسقيهم مع العلم . الدكتور أحمد الحشاش هو أحد رواد علم الاجتماع في بلادنا ، تعلم على يديه معظم من يشغلون الآن كراسي علم الاجتماع في جامعاتنا العربية . لقد علمهم أحمد الحشاش عناصر لترشيده الصورية هذه التي يتحدثون عنها الآن .

علمهم فصل الدين عن العلم ورفض الإيمان بالعيب الذي بعده أيديولوجية تمتلئ إطاراً مرجعياً لتفسير تيريري تحكمه عقلية تسلطية رجعية .

يقول أحمد الحشاش في كتبه التي حصصه لهذا الترشيده : (على أنه يجب أن يؤكد أن رفض النظرية التقليدية لتقييم الروحانية التي تمتلئ في مجموعة التصورات العقلانية التي تخويها الساحة الدينية وتعددها الأيديولوجية العيبية . ذلك لأنهم عن يقين أن الأيديولوجية العيبية كانت ولا تزال تمتلئ الإطار المرجعي لتفسيرات التبريرية للعقلية التسلطية الرجعية) (٤) .

ويعد أحمد الحشاش من أوائل الذين حاولوا صياغة نظرية اجتماعية عربية ، وكان ذلك في عام ١٩٧٠ . وأول مسلمات هذه النظرية هو الإطاحة بما أسماه (بالأطر العقلانية التقليدية) ، التي رأى أنها تعر عن (صيغة غير علمية) . اعتبر الحشاش أن هذه العقيدة من أهم العثرات التي تقف في وجه النظرية المنشودة (٥) .

وبعد قليلاً إلى مرحلة ما قبل الحشاش . كان عام ١٩٠٨ هو عام تأسيس أول جامعة أهلية علمية في مصر ، أقيمت فيها أول محاضرات في علم الاجتماع وكانت الفترة من عام (١٩٢٤ إلى عام ١٩٣٦) هي فترة التحول التدريجي لما يسمونه (علم الاجتماع العلمي) . وفعل تأثير الأفكار التي حملها (رفاعة الصهاوي) ، ولاحتكاك مصر في الحرب العالمية الأولى ، تدفق إلى مصر كم من الأفكار الجديدة التي قال عنها رحال الاجتماع في بلادنا إنها : (تحدث الأفكار القديمة وأعدت مرحلة الانقراض عن المناصي) ، أي (الإسلام) . شهد عام (١٩٢٤) تأسيس الجامعة المصرية (جامعة القاهرة حالياً) ، وهي جامعة حكومية تحت محل الجامعة الأهلية . أقيمت في هذه الجامعة أول محاضرات منظمة في علم الاجتماع ، وكان من المنطقي مع تأسيس جامعة أمريكية في القاهرة في منتصف العشرينيات تقديم برنامج مضم في علم الاجتماع ، وبذلك أحكم الأمريكيون مع العثمانيين في مصر ضغط حيوط تحقيق هذا الانقراض عن الإسلام .

أما أول كراسي للأستاذية في علم الاجتماع فقد شغلها بالضع أساتذة أجاب دررون وعلى رأسهم إيمانز برتشارد (١٩٣٢ - ١٩٣٤)، وآرثر موريس هو كارت (١٩٣٤ - ١٩٣٨)، أما في جامعة الإسكندرية فقد شغل كراسي الأستاذية في علم الاجتماع أساتذة غريون درزون على رأسهم (راد كليف براون) و (ردنك أورليخ).

لقد شهدت هذه الفترة انتشار الأفكار (الإلحادية) للفلسفة الوضعية (لأوجست كنت)، ولمدرسة الفرنسية في علم الاجتماع، وأفكار المدرسة الأتربولوجية البريطانية، والأفكار التحررية السائدة في الغرب^(٦). وعن موقف هؤلاء الأساتذة الأحناب من الدين يكفي هنا أن نستشهد بمقولة مهمة قالها قطب الأتربولوجيا الشهير (إيمانز برتشارد)، الذي كان أول من شغل كرسي الأستاذية في جامعة القاهرة، والذي أشرنا إليه في الفقرة السابقة، يقول برتشارد في عام ١٩٥٩ :

(إن الأتربولوجيين بصفة عامة ذو اتجاهات سلبية عدائية كثيفة ضد الدين. إن العلماء الأوائل الذين أثروا في الفكر الأتربولوجي لأكثر من قرن كامل يوقنون تماما بعدم مصداقية الدين المنزل، وأن كل العقائد نسبية، ورأى علماء القرن التاسع عشر أن الدين غير حقيقي وعديم الفائدة، ويجب استئصاله والتقليل من آثاره وإنقاص هيئته بالتقدم العلمي، وحيما تحققوا من الوحد العام للدين عبر التاريخ الإنساني، حاولوا أن يشرحوا ما اعتبروه وهما برده إلى عوامل نفسية... إن معظم البارزين من علماء الأتربولوجيا لم يكن لهم اعتقاد ديني؛ لأن العقائد كلها عندهم مضللة) (٧).

نما علم الاجتماع في بلادنا بصورة سريعة لتحقيق هذا الانقطاع عن الدين وعن الإسلام. عرف علم الاجتماع موضوعاته وأهدافه وإمكانياته. وإذا قيسَت الفترة الرمية التي رسخ فيها هذا العلم في الجامعات العربية، فإن - نموه ولو مقيسا فقط بعدد خريجه - ليشكل تقدما ملحوظا لم يصل إلى نظيره في الجامعات الغربية والشرقية في الفترة نفسها (٨).

شهد علم الاجتماع في تطوره الأكاديمي التنظيمي مراحل توسع ضخمة تركز أكثرها خلال السبعينات، حيث أُنشئ عدد كبير من أقسام الاجتماع في الجامعات العربية. سواء في مصر على امتداد رقعتها من القاهرة حتى أسوان، أو على امتداد الوطن العربي من الكويت وبغداد والدوحة والإمارات شرقا حتى فاس والرباط غربا، مروراً بكل الجامعات الكبيرة والصغيرة حتى تلك الجامعات التي يطلق عليها (محمد

أجوهري) أستاذ الاجتماع بجامعة القاهرة « بالجامعات الدينية » كجامعة الأزهر،
وجامعة الإمام بن سعود الإسلامية (٩).

وهنا تكمن الكارثة الكبرى، وهي غزو علم الاجتماع لما يسمونه بالجامعات الدينية
. وسنستشهد هنا بنموذج واحد لبيان ضخامة حجم هذه الكارثة . هذا زيدان عبد الباقي
أستاذ علم الاجتماع بكلية البنات بجامعة الأزهر يقول لطالباته :

(هذا وتواجه البلاد الإسلامية مشكلة مختلفة تماماً تدور حول حمود الثقايلد
الدينية، الأمر الذي يتعارض مع التغيرات التكنولوجية ... ذلك أن الإسلام قد فرض
كثيراً من الأوامر والنواهي على معتقيه، الأمر الذي يتعارض مع أي تغيير يستهدفه
التقدم العلمي التكنولوجي .. وإذا كان من المتفق عليه أن العقيدة الدينية تتطابق مع كل
نموذج معقول من الفكر فإن غاية واحدة لطيف أنوار العقيدة الدينية تجعل السحر بمثابة
العنصر السائد للدين) (١٠).

لم يكن باستطاعة علم الاجتماع في بلادنا أن يمو دوو أن يقدم مراعم عريضة عن
فائده المجتمعية العامة وأهلية ممارسيه واحترافهم، فلم يتردد مؤسسه ودارسه أن يعلنوا
مد البداية بأن علمهم يعد « وصفة طبية ناجحة لعلاج جميع أمراض مجتمعهم (١١).

ولهذا فإنه في خلال نصف القرن الأخير دخل علم الاجتماع ضمن مناهج
ادراسات الجامعة في أقسام وشعب متخصصة، يصل عددها إلى حوالي ثلاثين شعبة ،
وبعد أن كان يدرس في البداية على أيدي هواة من المتخصصين في فروع معرفية
أخرى، سرعان ما أصبح تدريسه على أيدي متخصصين في علم الاجتماع ذاته يصل
عددهم بمعيار الحصول على الدكتوراه إلى حوالي المائتين . ويصل عدد الطلاب
المتخصصين في علم الاجتماع في الجامعات والكليات العربية حتى الآن إلى حوالي
عشرة آلاف طالب، يتخرج منهم سنوياً حوالي ألفي طالب . كما يوجد في الوطن
العربي ما لا يقل عن خمسة عشر مركزاً بحثياً في علم الاجتماع أو بعض فروعهِ .
ويظهر في المتوسط حوالي مائة كتاب سنوياً يؤلفها أستاذة الاجتماع العرب، بالإضافة
إلى مئات من الأوراق والمقالات والتقارير البحثية والاستشارية ، علاوة على عشر
مجلات أكاديمية متخصصة في علم الاجتماع (١٢). وبعد سبعة وسبعين عاماً من هذا
النمو والازدهار والتضخم الكمي والمؤسسي في علم الاجتماع (المنقطع عن الإسلام).
اجتمع رحال الاجتماع العرب في تونس والتحديد في يناير ١٩٨٥ مناقشة محصلة هذا
الانقطاع، وهل أثمر التخريب المتعمد للنسيج الاجتماعي في بلادنا وذلك في ندوة

يعنوان: (نحمو علم اجتماع عربي). كان أهم نتائج هذه الندوة الاعتراف الصريح بالفشل الذريع الذي نجسد في إجاباتهم على سؤال طرحوه بأنفسهم هو : « هل يستطيع الوطن العربي أن يعيش ويردهر بدون علماء اجتماع ؟ » . اعترف رجاء الاجتماع ويعتصرهم الألم الشديد اعترافا جليا بأن بلادنا ليست في حاجة إليهم ، وأنها ليست في حاجة إليهم الآن كما لم تكن في حاجة إليهم في الماضي .

وهذا هو نص اعترافات سعد الدين إبراهيم الأستاذ بالجامعة الأمريكية بالقاهرة - يقول فيها مجيبا على السؤال السابق:

(راودي هذا السؤال منذ سنوات وأنا أفكر في كتابة هذه الدراسة التي أشارك بها زملائي المشتغلين بعم الاجتماع في الوطن العربي . وكنت قد قررت أن تكون مساهمتي المتواضعة في هذه الندوة جولة صريحة في أعماق الضمير السوسيولوجي إن كان ثمة ضمير سوسيولوجي ... وحتى لا أطيل في المقدمات فإن إجابتي الشخصية على السؤال بكل الصدق المؤلم هي أنه (نعم) . نعم يستطيع مجتمعنا أن يعيش ويتقدم بلا علماء الاجتماع العرب ، ولكي أحقق على نفسي ألم هذه الإحالة حاولت توجيه هذا السؤال نفسه بالنسبة إلى فئات أخرى في المجتمع ، وخلصت إلى أن هناك فئات عديدة لا يستطيع المجتمع أن يعيش بدونها أهمها : الفلاحون ، والعمال ، ورجال الإدارة ، والجيش . وأن هناك فئات أخرى لا يستطيع المجتمع أن يتقدم بدونها أهمها : المهندسون ، والأطباء ، والعلماء ، وخبراء التكنولوجيا والاقتصاد .. أما علماء : الاجتماع ، والأنثروبولوجيا ، والنفس ، والسياسة ، والإعلام ، والآثار ، وفئات أخرى عديدة .. فيمكن للمجتمع أن يعيش ويتقدم بغيرهم .

وبشكل آخر لو وضعنا السؤال : ماذا يحدث للوطن العربي إذا اختفى كل علماء الاجتماع فجأة ؟

والإحابة هي : لاشيء سيحدث للمجتمع سلبا أو إيجابا ، وينطبق ذلك على فئات مهنية أخرى كما ينطبق على مجتمعات أخرى عديدة . وبالمقابل هناك مجتمعات تقدمت في العصر الحديث دون أن يوجد فيها فئة مهنية تسمى علماء الاجتماع ، مثل اليابان إلى ثلاثينيات هذا القرن ، والصين إلى عقود متأخرة من هذا القرن . كذلك ليس هناك ما يثبت قطعيا أن بريطانيا وألمانيا وفرنسا والولايات المتحدة ما كان لها أن تتقدم خلال القرنين الأخيرين لولا وجود علماء الاجتماع فيها . وما أريد أن أخلص إليه هو أن علماء الاجتماع كقوة مهنية متخصصة ليست ضرورية في المجتمع الحديث ، وبالطبع لم

تكن ضرورية في المجتمع التقليدي (١٣) .

لم يكن هذا الاعتراف الصريح ومؤلم هو الاعتراف الوحيد لمحصلة (الثورة على الدين والانعطاع عن الإسلام) ، إنما كانت هناك لرجال الاجتماع اعترافات أخرى لا تقل شدة في إيلاهما وقسوتها عن هذا الاعتراف .

أولاً : الاعتراف بأن علم الاجتماع يوجه إلى مستهلكين عاجزين عن رفضه ، وأنه نما وترعرع على هامش المجتمعات العربية دون أن يحس به سوى أتباعه ومريديه وأصحاب المصالح الحيوية فيه ، أما رجل الشارع فلا يدري عنه شيئاً .

يقول محمد عزت حجازي - أستاذ الاجتماع بالمركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية بالقاهرة - :

(لم نقف طويلاً عند حقيقة الحرية التي تنخص في أن حاناً - يبدو لنا كبيراً من البحث والدراسة والكتابة في علم الاجتماع يوجه إلى مستهلكين عاجزين عن رفضه هم طلبة الجامعات والمعاهد العليا) (١٤) .

وبصيف (سالم ساري) - أستاذ الاجتماع بجامعة الإمارات العربية المتحدة - :

(ولكن المتتبع لتاريخ علم الاجتماع في الوطن العربي يلاحظ بدائل شتى . إنه نما على هامش المجتمعات العربية ... نما وترعرع نصف قرن من الزمان أو يزيد دون أن يراه أو يحس به سوى أتباعه ومريديه وذوي المصالح الحيوية فيه) (١٥) .

ويقول (ساري) في موقع آخر :

(وأود أن أضيف تحدياً يتمثل في الهوية التي تفصل بين علماء الاجتماع وأفراد المجتمع العاديين وكذلك القضايا الاجتماعية المعاصرة) (١٦) .

ثانياً : الاعتراف بأن علم الاجتماع نشأ وتطور ومارال هزيراً غير قادر على توفير نظرية خصبة ومناهج تقود إلى نتائج صلبة الأساس ، وأنه كان ولا زال مغترباً عن الواقع الاجتماعي ، وأن المتخصصين لم يساهموا إلا في صياغة مشكلات المجتمع العربي وتفسيرها ، ولا في اقتراح الحلول لها .

يصوغ محمد عزت حجازي هذا الاعتراف بقوله :

« إن نظرة تحليلية نقدية لواقع العلم تنتهي بنا إلى أنه يمر بأزمة ، فقد نشأ وتطور

ومارال هريلا لا يوفر مقولات نظرية حصبة قادرة على الإيحاء بأفكار تعين على النماء والتجدد، ومناهج يمكن أن تقود إلى نتائج صلبة الأساس نافذة إدلالة ، وكان معرلاً أو مغتربا عن الواقع الاجتماعي الحي (١٧) .

أما سعد الدين إبراهيم فقد عبر عن ذلك في موضعين قال في أولهما :
(وبالنسبة للوطن العربي فمند احرب العالمية الأولى واستقلال البلاد العربية لم تظهر مساهمة علمية نظرية يعتد بها الوطن العربي) .

وقال في الموضع الآخر :

(إن المتخصصين لم يساهموا بالقدر الكافي أو بالدرجة المطلوبة في صياغة مشكلات المجتمع العربي المعاصر وتفسيرها أو في اقتراح الحلول المطلوبة لهذه المشكلات) (١٨) .

ثالثا : الاعتراف بأن المعرفة التي أنتجها رجال الاجتماع معرفة هزيلة ، وأن وجودهم هامشي وتأثيرهم على المجتمع محدود ، وأنهم غير ذوي مصداقية أو فاعلية ، وأن طالب المعرفة في الواقع الاجتماعي يمكن أن يجدها في كتابات غير كتابات علم الاجتماع .

يشرح سعد الدين إبراهيم قضية نجاح علم الاجتماع في إثبات وجوده على مستوى الجامعات والمجتمع فيقول :

(إلا أن هزال ما أنتجوه من معرفة قد جعل هذا الوجود هامشيا وجعل فاعليتهم في التأثير على المجتمع محدودة إن لم تكن معدومة . وطالب المعرفة عن الواقع الاجتماعي العربي المعاصر قد لا يجدها إلا في الكتابات الأدبية والصحفية أو في أعمال بعض المشتغين بالتاريخ والجغرافيا أو الفلسفة والدين ، وقد لا تكون هذه المعرفة بالضرورة دقيقة أو عميقة ولكنها على الأقل متوفرة ومفهومة) (١٩) .

ويتحدث سعد الدين إبراهيم أيضا عن هامشية علماء الاجتماع فيقول :

(ليس صدفة أن هامشية علماء الاجتماع تواكب هامشية الفرد والمجتمع المدني في أقطار العالم العربي) (٢٠) .

أما عن عدم مصداقية وفاعلية رجال الاجتماع فيقول عبد الوهاب بوحدية في ندوة أقيمت في أبو ظبي في أبريل عام ١٩٨٣ تحمل نفس العنوان : (نحو علم اجتماع

(حتى الآن في البلاد العربية ليس لنا مصداقية ، وبما أنه ليس لنا مصداقية فليس لنا فاعلية . أما قضية المصداقية يمكن أن نقول إننا نتقدم إلى الأوساط العلمية (مؤتمرات وندوات) ونتكلم ، أما الأيدي فهي فارغة أو اليد اليمنى لا تدري ما في اليد اليسرى) (٢١) .

رابعا : الاعتراف بأن المتخصص في علم الاجتماع نادرا ما يأتي إلى دراسته بمحض رغبته وإرادته ، وأن المناهج وأساليب التدريس وهزال الكم من المعرفة في علم الاجتماع لا يساعد على تنشئة المتخصص فيه تنشئة سليمة .

يقول سعد الدين إبراهيم :

(يندر أن يأتي التخصص في هذا الميدان طالب بمحض رغبته وإرادته ، وإنما غالبا ما يأتي الطلاب إلى علم الاجتماع إما بمحض الصدفة ، أو لعدم وجود بديل أفضل متاح أمامهم . والقلة التي تأتي بمحض إرادتها غالبا ما يختلط في عقلها مفهوم علم الاجتماع بمفهوم الخدمة الاجتماعية أو النزعات الخيرية والإصلاحية والإنسانية ، ولا تساعد المناهج وأساليب التدريس وهزال الكم من المعرفة السوسيولوجية في الجامعات العربية على تنشئة سوية للغالبية للعظمى من الطلاب الذين يقضون أربع سنوات في دراسة علم الاجتماع ، ويتخرجون بمفاهيم غير ناضجة عن العلم ومناهجه ومفاهيمه ونظرياته) (٢٢) .

أما عزت حجازي فيشير إلى نفس هذه النقطة قائلا :

(إن التعليم في مرحلة اليسانس والبيكالوريوس والدراسات العليا لا يهتم بنوعية الطلبة ، ولا ما يقدم لهم من برامج وما يوفر لهم من فرص الإعداد والتنشئة ، لهذا وبسبب التركيز على التلقين من « كتاب مدرسي » ، ونتيجة للعمل من موقف التعالي على الواقع أو الانفصال عنه على الأقل ، ينهي الدارسون تعليمهم وهم ناقصو الإعداد ، غير فاهمين للواقع وعاجزين عن التعامل معه) (٢٣) .

خامسا : الاعتراف بأن المؤلفات العربية في علم الاجتماع سيئة ومتحلفة وسطحية ومترجمة ومستعارة من واقع آخر ومن فكر مؤلفين آخرين تنم عن اضطراب وخلط شديد ، بالإضافة إلى أنها سريعة الإنتاج ومؤلفة أساسا لتحقيق الكسب المادي السريع . يتحدث أصحاب المؤلفات العربية في علم الاجتماع عن مؤلفاتهم ويصفونها وصفا

دقيقا. هذا « محمد الجوهري » يقول :

(ولم تلتفت - أي الدولة - إلى أن الأستاذ الجامعي صاحب الخبرة الميدانية الناقصة في فرع لعلم الاجتماع سيكون بالضرورة والقطع مؤلفا لكاتب سيئة ومتخلفة ومستعارة من واقع آخر ومن فكر مؤلفين آخرين) (٢٤) .

ونقلا عن « إباد القزاز » يقول « محمد الجوهري » عن كتابات رجال الاجتماع :

(إن تلك الكتابات ... علاوة على طابعها النظري، فإنها ليست منهجية دقيقة في طريقة العرض ؛ بل إن بعضها ينم عن اضطراب وخلط شديدتين ، وهي تقدم للقارئ معالجة سطحية للموضوع . ويلاحظ فضلا عن هذا أنه على الرغم من أن تلك الكتابات ليست ترجمات مباشرة للكتب الدراسية الإنجليزية، إلا أن التأمل الدقيق لها يكشف لنا أن الجانب الأعظم منها عبارة عن ترجمات غير مباشرة، مع إدخال بعض التعديلات عليها والملاءمة مع ظروف القارئ والإيجاز هنا وهناك نقلا عن بعض الكتب الدراسية الإنجليزية خاصة الكتب المعتمدة منها) (٢٥) .

هذا ويدلي عبد الباسط عبد المعطي - أستاذ علم الاجتماع بجامعة القاهرة وقطر، وأحد قادة حزب التجمع الشيوعي المصري، وأحد الماركسيين البارزين في علم الاجتماع، ورئيس الجمعية العربية لعلم الاجتماع - يدلي بدلوه في القضية معترفا :

(إن معظم ما يعيد إنتاج الفكر الغربي استسهالا للاستهلاك، وهذه مسألة حجمت العمل المنتج على مستوى أداء علم الاجتماع . هناك تشابه بين إنتاج « السفن أب » أو ترجمة الأفلام الأجنبية والاقتراس منها وبين تصييع « الجينز » وبين ترجمة كتاب مدرسي مأخوذ عن المكتبة الأمريكية أو الإنجليزية . التشابه يأتي من قيم الاستسهال وبدل الجهد ومتطلبات السوق - سوق التدريس والتوزيع -، الذي يلهث البعض حلفه طلبا للكسب المادي في وقت قصير نسبيا ... الجماهير التي يتعامل معها المشتعلون بعلم الاجتماع هي جمهور الطلاب والباحثين الشباب، والباحوثين بالنسبة لطلاب مراحل الليسانس هم المستهلك للمؤلفات المدرسية التي يتتبعها المشتغلون بالعلم، وهم بالتالي مصدر دخل أساس للقاتمين بالتدريس في جامعات العربية. لقد بيست الدراسات التي اهتمت بتحليل ممارسات التدريس وتقويمها في الجامعات العربية أن من بينها زيادة الاتجاه إلى الأعمال المترجمة التي هي في جوهرها إعادة إنتاج لأعمال آخرين، وأيا كان جهد الترجمة فهو أقل عناء من التأليف ... كما يلاحظ أن المؤلف الواحد يكتب في معظم إن لم يكن

جميع أبعاد التخصص وفروعه ... معنى هذا بالتأكيد خاصة إذا ما وضعنا في الاعتبار التسلسل الزمني للأعمال المنشورة تأليف سريع يستجيب لمتطلبات السوق، سوق التدريس وملاحظته، وتبدو العاية هنا الكم الذي يلاحق الطلب والعائد من كل طلب، وإذا أضفنا إلى هذا أن المؤلف هو صاحب القرار في إلزام الطلاب بشراء مؤلفه، فهو الذي يقرر وضع الامتحان، وأنه يترتب على هذا فرص رسائل الدكتوراه المنشورة على طلاب الفرقة الأولى، وفرض مؤلفات بعض الفرق لا علاقة لها بمواصفات المقرر ومقرراته وتغيير الكتاب المقرر كل عام أكاديمي ... (٢٦) .

أما سعد الدين إبراهيم فيقول في قصة المؤلفات العربية في علم الاجتماع :

(... نادرا ما يجد طالب المعرفة إنتاجا سوسيولوجيا عربيا يظفيء ظمأه لفهم الواقع العربي المعاصر بصورة مضبوطة أو موضوعية أو شاملة أو حتى حزئية ، فأكثر من ثمانين بالمئة من إنتاج أساتذة الاجتماع يكاد ينصرف كلية إلى الكتب المدرسية التي تخاور أن تعلم الصلاب مسادى العلم وفروعه وتاريخه ونظرياته، ورغم أهمية هذا الجانب من إنتاج أساتذة الاجتماع العرب للعملية التعليمية والتربوية، إلا أن الشاهد هو أن معظم هذه الكتب المدرسية تنسم بما يأتي :

١- تصحح الوعود بقدرات عدم الاجتماع على فهم الواقع والتعامل الفاعل مع المشكلات الأحيية .

٢- الاعتماد شبه الكامل على مصادر المعرفة الأجنبية والترجمة المباشرة أو من خلال آخرين .

٣- التعقيد اللغوي والمعنوي في طرح مفاهيم ومقولات علم الاجتماع إما للإيهام بجهدية فكرية أو في الأغلب لعدم الفهم والاستيعاب لما يتم نقله من مصادر أجنبية .

٤ - ندرة ما يرد في هذه الكتب عن الواقع العربي (قصريا أو قوميا) .

٥ - سطحية وتجريبية القليل الدادر الذي يرد في هذه الكتب عن الواقع العربي وعدم استناده إلى قاعدة صلبة من المعلومات اتقريبية أو الأميريكية (٢٧) .

سادسا : الاعتراف بأن مجتمع المشتغلين بعلم الاجتماع في بلادنا لا يشكل مجتمعا مهيا حقيقيا، وإنما هم جماعات مصالح وشلل تتصارع مع بعضها وبسيطر أحدها على الآخر، وأن تنشئتهم امعية أدت بهم إلى اللامبالاة والسلبية، وعودتهم على

يقول محمد عزت حجازي :

(أما بالنسبة للمستعربين بعلم الاجتماع في الوطن العربي - من الصعب أن نقبل فكرة أنهم يكونون مجتمعا مهنيا ، فهم في الحقيقة ينتظمون في جماعات مصاح متعيرة أو شلل ... ويريد الوضع سوء التشبث المهنية المعيبة المشوهة التي تكف في الإنسان إمكاناته وقدراته الحقيقية واستعداده للمبادرة والانتماء ، وتربي فيه اللامبالاة والسلبية ، وتعوده على الوصولية والانتهازية ، وتركز أهم القيم والتوجهات وتدور معظم أتماط سلوك والتصرفات حول الدات والأسرة والشلة ، وفي نظم تسيطر عليها وتستعملها عناصر طبقية طفيلية ، وتشجع فيها الكسب المادي بأي ثمن وشكل والاستهلاك في سفه ... ولهذا لا تعرف حركة الفكر الاجتماعي في المنطقة العربية الموضوعية وحوار التي تساعد في إضاج الأفكار وتصحيح الأخطاء وكف تأثير الطرف المتحيز) (٢٨)

وهذا سعد الدين إبراهيم يتحدث عما أسماه الحرب الأهلية بين قبائل وعشائر وبطون رجال علم الاجتماع في بلادنا فيقول :

(وفي المرحلة الأولى التي حاول فيها علم الاجتماع أن يشق مكانا له في الجامعات (١٩٤٠ - ١٩٦٠ تقريرا) كان جزء كبير من طاقة المشتغلين به يصرف إلى محاورات لإثبات علميته وموضوعيته وأهميته للمجتمع . وقد تجاوز المشتغلون العرب بعلم الاجتماع هذه المعارك الخارجية مع الذين عارضوا أو شككوا في أحقية هذا العلم الجديد بمكان تحت الشمس الجامعية . لقد انتصروا في تلك المعارك إما لأنهم نجحوا في إقناع الآخرين ، أو لأن الآخرين سئموا استمرار تلك المعارك . ولكن أساتذة الاجتماع سرعان ما دحبلوا مع بعضهم البعض في معارك أهلية في المرحلة الثانية (١٩٦٠ - ١٩٨٥) إما بالأصالة عن أنفسهم ، أو بيابة عن أطراف سوسيولوجية متعاركة مع مجتمعات أخرى ، وساد تلك المعركة ما يمكن تسميته بمرض الداوة السوسيولوجية . فقد قسم المشتغلون العرب بعلم الاجتماع أنفسهم إلى قبائل اتحدت أسماء ومسميات مختلفة (فهناك النظريون والتطبيقيون ، وهناك امدار كسيون ووظيفيون ، وهناك أتباع المدرسة الإنجليزية أو الأمريكية أو السوفياتية ... الخ) ، وكل قبيلة سوسيولوجية حرة تقسيمها إلى عشائر (وظيفيون ، ووظيفيون حدد ، وماركسيون حدد .. الخ) وحرى تقسيم كل إى بصون وحتى أفخاذ . لقد أصبحت اداوة أقبون علماء الاجتماع العرب) (٢٩) .

ويتحدث عبد الباسط عبد المعطي عن مجتمع رجال الاجتماع من الداخل من زاوية أخرى فيقول :

(هناك جماعات مصدحة وجماعات ضغط على مستوى مؤسسة علم الاجتماع ، هي جماعات تكاد تقوم بالممارسات والضغط التي تأتيها الطبقات المسيطرة داخل البنى الاجتماعية، لكنها تأتيها على مستوى العمل الرسمي . هناك باحثون جمعوا في أيديهم خيوطا كثيرة مؤثرة في مسيرة العلم : التدريس ، الإشراف على الرسائل الجامعية ، الترقيات ، السلطات الإدارية والتنفيذية ، اللجان الحكومية ، العمل في البحوث الأحيائية . الخ، وبالتالي ركروا كثيرا على مزيد من الكسب أعلى من غيرهم، وأسهموا في حلل التوزيع على مستوى المجتمع وعلى مستوى مؤسسة العلم) (٣٠) .

هذا هو واقع علم الاجتماع وواقع المشتغلين به بعد ما يقارب من ثلاث وثماني سنة من دخوله إلى بلادنا وإعلانه انقطاعه عن الإسلام .

علم هامشي هزيل لا يراعاه ولا يحس به إلا أتباعه ومريدوه وأصحاب المصالح الحيوية فيه ، لم يساهم في صياغة مشكلة واحدة ولا تفسيرها ولا في اقتراح حل لها . طالب المعرفة عن واقع المجتمع يجدها في أي كتابات أخرى إلا كتابات علم الاجتماع التي تتميز بالتخلف والسوء والخلط والاضطراب والنقل عن مجتمعات أخرى . رجال بلا مصداقية وبلا فاعلية، وما هم إلا جماعات مصالح وشلل متصارعة متحاربة.

نحن ما نجينا عليهم ، وإنما هذا هو نص عباراتهم كتبوها بأيديهم وصاغوها بأنفسهم ، وهم الذي قالوا واعترفوا (بأن بلادنا ليست في حاجة إلى علماء اجتماع) .

الهوامش

- (١) سعد الدين إبراهيم ، علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربي ، (نحو علم اجتماع عربي) الكتاب السابع من سلسلة كتب المستقبل العربي ، مركز دراسات الوحدة العربية ، بيروت ١٩٨٦ ص ٢٠٩ ، انظر أيضا سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية لعلم الاجتماع في الوطن العربي (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٥٦ .
- (٢) عبد الوهاب بوحدية ، ندوة : نحو علم اجتماع عربي المنعقدة في أبو ظبي من ٢٤ - ٢٨ أبريل ١٩٨٣ منشورة في الكتاب السابق (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٨٨ .
- (٣) محمد شقرون ، أزمة علم الاجتماع أم أزمة المجتمع ، (نحو علم اجتماع عربي) ص ٧٧ - ٧٨ .
- (٤) أحمد الحشاش : الاجتماع التربوي والإرشاد الاجتماعي ، القاهرة ص ٤٩٥ - ٤٩٦ .
- (٥) عبد الباسط عبد المعطي ، اتجاهات نظرية في علم الاجتماع ، عالم المعرفة ، الكويت ١٩٨١ ص ٢٨٣ - ٢٨٤ .

EZZAT HEGAZY , Contemporary Sociology in Egypt , Raji Maham and Don Martin- (٦)
dale Handbook of Contemporary Developments in World Sociology , London 1975 P .
380

- (٧) John Saliba , Religion and Anthropology , Anthropologica , 18 - 1976 P 179 .
- (٨) سالم ساري ، الاجتماعيون العرب ودراسة القضايا المجتمعية العربية ، (نحو علم اجتماع عربي) ص ١٨٥ .
- (٩) محمد الجوهري ، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد الأول ، دار المعارف ، القاهرة ص ١١ .
- (١٠) زيدان عبد الباقي ، ركائز علم الاجتماع ، دار المعارف القارة ، ١٩٧٥ ص ٢٥٦ ، ٤٤٦ .
- (١١) سلام ساري ، المرجع السابق ص ١٨٥ .
- (١٢) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية ، المرجع السابق ص ٣٤٥ .
- (١٣) المرجع السابق ص ٣٤٣ - ٣٤٤ .
- (١٤) محمد عزت حجازي ، الأزمة الراهنة لعلم الاجتماع في الوطن العربي ، (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٠ .
- (١٥) سالم ساري ، المرجع السابق ص ١٨٥ - ١٨٦ .
- (١٦) سالم ساري (ندوة نحو علم اجتماع عربي - أبو ظبي) المنشورة في (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٨٨ .
- (١٧) محمد عزت حجازي ، المرجع السابق ص ١٣ .
- (١٨) سعد الدين إبراهيم ، علم الاجتماع وقضايا الإنسان العربي (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٤٩ .
- (١٩) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية . (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٤٩ .
- (٢٠) المرجع السابق ص ٣٥٦ .
- (٢١) عبد الوهاب أبو حديدة (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٤٧ - ٣٤٨ .
- (٢٢) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية .. (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٤٧ - ٣٤٨ .

(٢٤) محمد الجوهري ، الكتاب السنوي لعلم الاجتماع ، العدد الأول ص ١١ .

(٢٥) محمد الجوهري ، المرجع السابق ، العدد الخامس أكتوبر ١٩٨٣ .

(٢٦) عبد الباسط عبد المعطي ، في استشراف مستقبل علم الاجتماع . (نحو علم اجتماع عربي) ص ٣٧٠ - ٣٧١ .

(٢٧) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية ص ٣٤٦ .

(٢٨) محمد عزت حجازي . المرجع السابق ص ٣٦ .

(٢٩) سعد الدين إبراهيم ، تأمل الآفاق المستقبلية . ص ٣٤٦ - ٣٤٧ .

(٣٠) عبد الباسط عبد المعطي ، في استشراف .. ص ٣٧١ .

فهرس الموضوعات

٥	مقدمة الناشر
٧	مقدمة المؤلف
	الفصل الأول :
١١	علم الاجتماع : شعوزة الأزمنة الحديثة
	الفصل الثاني :
٢٥	اعترافات علماء الاجتماع في بلادنا
	الفصل الثالث :
٤١	علم الاجتماع : صياغة دينية لمعونه فرنسي
	الفصل الرابع :
٦٣	مؤشرات الارتباط بين الماسونية وعلم الاجتماع
	الفصل الخامس :
٨١	أين يلتقي الطهطاوي بعلم الاجتماع
	الفصل السادس :
٩٥	الهدف ليس علم الاجتماع فحسب
	الفصل السابع :
١٠٩	علم الاجتماع : غبش في التصور وتشوش في النظرية
	الفصل الثامن :
١٢٥	علم الاجتماع : نزعه علمية مزيفة
	الفصل التاسع :
١٤١	علم الاجتماع : رطانة غامضة
	الفصل العاشر :
١٥١	علم الاجتماع : كلام عامي
	الفصل الحادي عشر :
١٦١	علم الاجتماع : بحوث سطحية وأخرى استعمارية
	الفصل الثاني عشر :
١٧٥	الأساس الإلحادي للنظريات المعاصرة في علم الاجتماع
	الفصل الثالث عشر :
١٩٥	فهم الإسلام عبر المكتبة الغربية

الفصل الرابع عشر :

رجال الاجتماع ومهمة تفكيك الدين

الفصل الخامس عشر :

٢١٩ لمن تمنح الدولة جوائزها في علم الاجتماع ؟

الفصل السادس عشر :

المسلمون القبيرون نموذج آخر لمعاداة الإسلام

الفصل السابع عشر :

٢٥١ الصحوة الإسلامية ورجال الاجتماع

الفصل الثامن عشر :

٢٦٣ الاعترافات بفشل التحليلات الماركسية عن الصحة الإسلامية

الفصل التاسع عشر :

٢٧٩ المتدينون والمرضى العقلي

الفصل العشرون :

١٨٩ رجال الاقتصاد وثغرة في جدار الصحوة

الفصل الحادي والعشرون :

هل نحتاج بلادنا إلى علماء اجتماع ؟

٣٢١ الفهرس

د/احمد ابراهيم خضر

من مصر للتطوير (مركز تطوير)

سريخ ۱۲۰۹ المزهة الجميلة

مصر الجديدة - القاهرة

Answer: $\frac{1}{2}$

1. 1097057

الحصول